ВЯЧЕСЛАВ ЗВЯГИНЦЕВ

Трибунал для Иисуса

ОСОБОЕ МНЕНИЕ РОССИЙСКОГО СУДЬИ




SHOUT
SHARE
IT

Annotation

Суд над Иисусом — реальное историческое событие. Причем беспрецедентное по своему значению и последствиям. Без преувеличения, это — самый известный судебный процесс в истории человечества. Но, в то же время, этот суд до сего времени остается и самым неизвестным судом. Почему?

- Вячеслав Звягинцев
  - Предисловие к электронному изданию книги «Трибунал для Иисуса»:
  - 1. Самый известный неизвестный суд
  - 2. Было ли у Иисуса учение?
  - 3. О Законе и об отношении к нему Иисуса
  - 4. А судьи кто?
  - 5. Не по букве Закона
  - 6. Синедрион
  - 7. Особое право Рима
  - 8. Арест
  - 9. Следствие
  - 10. Формула обвинения
  - 11. Судебное разбирательство
  - 12. Виновен в богохульстве?
  - 13. Приговор синедриона (был ли он законен?)
  - 14. Суд Пилата
  - 15. «Осуждаю, пойдешь на крест»
  - 16. Голгофа
  - Заключение
  - Приложение
- notes
  - 1
  - 2
  - 3
  - 4
  - 5
  - 6
  - 7
  - 8
  - 9
  - 10
  - 11
  - 12
  - 13

- ○ 14
- ○ 15
- ○ 16
- ○ 17
- ○ 18
- ○ 19
- ○ 20
- ○ 21
- ○ 22
- ○ 23
- ○ 24
- ○ 25
- ○ 26
- ○ 27
- ○ 28
- ○ 29
- ○ 30
- ○ 31
- ○ 32
- ○ 33
- ○ 34
- ○ 35
- ○ 36
- ○ 37
- ○ 38
- ○ 39
- ○ 40
- ○ 41
- ○ 42
- ○ 43
- ○ 44
- ○ 45
- ○ 46
- ○ 47
- ○ 48
- ○ 49
- ○ 50
- ○ 51
- ○ 52
- ○ 53
- ○ 54
- ○ 55
- ○ 56
- ○ 57

- ○ 58
- ○ 59
- ○ 60
- ○ 61
- ○ 62
- ○ 63
- ○ 64
- ○ 65
- ○ 66
- ○ 67
- ○ 68
- ○ 69
- ○ 70
- ○ 71
- ○ 72
- ○ 73
- ○ 74
- ○ 75
- ○ 76
- ○ 77
- ○ 78
- ○ 79
- ○ 80
- ○ 81
- ○ 82
- ○ 83
- ○ 84
- ○ 85
- ○ 86
- ○ 87
- ○ 88
- ○ 89
- ○ 90
- ○ 91
- ○ 92
- ○ 93
- ○ 94
- ○ 95
- ○ 96
- ○ 97
- ○ 98
- ○ 99
- ○ 100
- ○ 101

- ○ 102
- ○ 103
- ○ 104
- ○ 105
- ○ 106
- ○ 107
- ○ 108
- ○ 109
- ○ 110
- ○ 111
- ○ 112
- ○ 113
- ○ 114
- ○ 115
- ○ 116
- ○ 117
- ○ 118
- ○ 119
- ○ 120
- ○ 121
- ○ 122
- ○ 123
- ○ 124
- ○ 125
- ○ 126
- ○ 127
- ○ 128
- ○ 129
- ○ 130
- ○ 131
- ○ 132
- ○ 133
- ○ 134
- ○ 135
- ○ 136
- ○ 137
- ○ 138
- ○ 139
- ○ 140
- ○ 141
- ○ 142
- ○ 143
- ○ 144
- ○ 145

- ○ 146
- ○ 147
- ○ 148
- ○ 149
- ○ 150
- ○ 151
- ○ 152
- ○ 153
- ○ 154
- ○ 155
- ○ 156
- ○ 157
- ○ 158
- ○ 159
- ○ 160
- ○ 161
- ○ 162
- ○ 163
- ○ 164
- ○ 165
- ○ 166
- ○ 167
- ○ 168
- ○ 169
- ○ 170
- ○ 171
- ○ 172
- ○ 173
- ○ 174
- ○ 175
- ○ 176
- ○ 177
- ○ 178
- ○ 179
- ○ 180
- ○ 181
- ○ 182
- ○ 183
- ○ 184
- ○ 185
- ○ 186
- ○ 187
- ○ 188
- ○ 189

- ○ 190
- ○ 191
- ○ 192
- ○ 193
- ○ 194
- ○ 195
- ○ 196
- ○ 197
- ○ 198
- ○ 199
- ○ 200
- ○ 201
- ○ 202
- ○ 203
- ○ 204
- ○ 205
- ○ 206
- ○ 207
- ○ 208
- ○ 209
- ○ 210
- ○ 211
- ○ 212
- ○ 213
- ○ 214
- ○ 215
- ○ 216
- ○ 217
- ○ 218
- ○ 219
- ○ 220
- ○ 221
- ○ 222
- ○ 223
- ○ 224
- ○ 225
- ○ 226
- ○ 227
- ○ 228
- ○ 229
- ○ 230
- ○ 231
- ○ 232
- ○ 233

- ○ 234
- ○ 235
- ○ 236
- ○ 237
- ○ 238
- ○ 239
- ○ 240
- ○ 241
- ○ 242
- ○ 243
- ○ 244
- ○ 245
- ○ 246
- ○ 247
- ○ 248
- ○ 249
- ○ 250
- ○ 251
- ○ 252
- ○ 253
- ○ 254
- ○ 255
- ○ 256
- ○ 257
- ○ 258
- ○ 259
- ○ 260
- ○ 261
- ○ 262
- ○ 263
- ○ 264
- ○ 265
- ○ 266
- ○ 267
- ○ 268
- ○ 269
- ○ 270
- ○ 271
- ○ 272
- ○ 273
- ○ 274
- ○ 275
- ○ 276
- ○ 277

- ○ 278
- ○ 279
- ○ 280
- ○ 281
- ○ 282
- ○ 283
- ○ 284
- ○ 285
- ○ 286
- ○ 287
- ○ 288
- ○ 289
- ○ 290
- ○ 291
- ○ 292
- ○ 293
- ○ 294
- ○ 295
- ○ 296
- ○ 297
- ○ 298
- ○ 299
- ○ 300
- ○ 301
- ○ 302
- ○ 303
- ○ 304
- ○ 305
- ○ 306
- ○ 307
- ○ 308
- ○ 309
- ○ 310
- ○ 311
- ○ 312
- ○ 313
- ○ 314
- ○ 315
- ○ 316
- ○ 317
- ○ 318
- ○ 319

Вячеслав Звягинцев
Трибунал для Иисуса. Особое мнение российского судьи

Предисловие к электронному изданию книги «Трибунал для Иисуса»:

Книга «Трибунал для Иисуса», изданная в 2011 году (Книжный клуб Книговек). получилась довольно объемной — 656 страниц. В настоящем издании материал существенно переработан. изложен более популярно и компактно, сокращен в два с лишним раза.

Суд над Иисусом состоялся около 2000 лет тому назад. Поэтому интерес к этой теме постоянно возрастает. Однако неразгаданных загадок и неразрешенных вопросов, возникающих после прочтения евангельских текстов, по-прежнему остается больше, чем ответов на них.

В 2009 году обратился в Бостоне к своим коллегам, американским судьям, с просьбой найти книгу С. Гринлифа (это один из основателей юридического факультета в Гарварде) «Исследование свидетельств четырех евангелистов по правилам юридических доказательств». Просьба вызвала удивление. Пришлось объяснить, для чего она мне нужна. Завязалась дискуссия. Выяснилось, что представление об этом суде у всех довольно смутное. При этом никто не сомневался, что суд над Иисусом был. то есть являлся реальным историческим событием. Причем беспрецедентным по своему значению и последствиям. Между тем, правоведы (и практики, и ученые) крайне редко обращаются к исследованию обстоятельств этого суда. Если все написанное об Иисусе представить в виде безбрежного океана, то число правовых исследований и публикаций о судебном процессе — маленькая капля в этом океане.

Настоящее конспективное издание, адаптированное для современного читателя и местами упрощенное, смею надеяться, поможет кому-то в поисках ответов на неясные вопросы. А кого-то — подтолкнет к собственным изысканиям.

Несколько предварительных замечаний.

Перед Вами, читатель, не богословское, а историко-правовое исследование. Хотя, как оказалось, без совмещения богословского и юридического взглядов здесь не обойтись. Проводилось исследование в каком-то смысле с чистого листа. Автор недостаточно глубоко знаком с христианским догматическим богословием, где все давно разложено по своим нишам и полочкам. Поэтому пришлось сооружать эти полочки уже в

процессе работы — в ходе постановки возникавших вопросов и попыток найти на них логичные ответы.

Учитывая, что практически по всем ключевым проблемам, имеющим отношение к суду над Иисусом, существуют диаметрально противоположные точки зрения, принципиально важно заметить, чтобы читатель не выискивал в позиции автора прокурорские или. наоборот, адвокатские интонации. Настоящее исследование этого уникального суда не от вульгарного — «засудить», а от слова «рассудить». Наша цель — попытаться понять: за что же (и по какому закону) судили и казнили Иисуса?

Излагая свою позицию, и. прежде всего, неоднозначно трактуемые вопросы о вине, автор исходил из абсолютного приоритета библейской заповеди о любви к ближним (Мф. 5:44). Ненависть, обида и раздражение при освещении этой темы должны быть исключены в принципе. Они заводят в тупик и не способствуют установлению истины. Если говорить о последней, то надо заметить, что анализ законов, трактующих понятие истины, привел меня к совершенно неожиданному выводу о причинах произнесения Пилатом знаменитой фразы: «Что есть истина?» (Ин. 18:38).

В. Звягинцев. 2016.

1. Самый известный неизвестный суд

Это не просто игра слов. Самый известный суд — поскольку в самой читаемой на Земле книге, каковой является Библия, центральное место занимает описание суда над Лицом, оказавшим наибольшее влияние на весь ход мировой истории.

Самый неизвестный суд — поскольку в той же Библии многие обнаруживают при описании суда нестыковки и разночтения. Не ясны основания, по которым Иисус оказался перед судом иерусалимского синедриона, а потом и римского наместника Понтия Пилата. В Евангелиях приводится не одна, а несколько причин, которые могли стать основой обвинения (богохульство, беспорядки в Храме, притязания на статус Мессии и Сына Божиего и др.). При этом, несмотря на очевидный интерес, историки права почему-то обходят стороной эту тему. Если все написанное об Иисусе представить в виде безбрежного океана, то число правовых исследований о самом процессе — маленькая капля в этом океане. То есть, евангельское поле по-прежнему остается для правоведов непаханым. Неизведанным.

Те немногие юристы, которые интересовались судом над Иисусом, высказывали по этому поводу немалое удивление. Например, Хаим Коэн[1] писал: «Книги, написанные юристами, почти отсутствуют. Это удивительно: в истории человечества не было судебного процесса, имевшего такие значительные последствия, как этот…не было судебного процесса, отзвуки которого не потеряли бы своей силы даже по истечении двух тысячелетий. И ни один процесс не был освещен так неудовлетворительно и неполно»[2]. Доктор юриспруденции Веддиг Фрикке. написавший книгу «Кто осудил Иисуса? Точка зрения юриста», придерживался того же мнения: «До сих пор юристы редко интересуются личностью Иисуса из Назарета и обстоятельствами его насильственной смерти. И это удивительно, поскольку от юристов в первую очередь ожидают объективного мнения»[3].

О том же писал А. И. Лопухин, который, пожалуй, первым в России[4] попытался исследовать суд над Иисусом с точки зрения римского и еврейского права: «С судебной точки зрения судопроизводство над Иисусом Христом является необыкновенным, может быть, даже единственным в своем роде фактом… По общему убеждению законоведов, самое важное место между всеми юриспруденциями занимает юриспруденция

Древнего Рима, а самая своеобразная из них, и притом самая высоко ценимая христианским миром, была юриспруденция Иудейского государства. Понятно, что если эти две славные и решительно различные системы встречаются между собою, то исследование такого дела с юридической точки зрения необходимо представит великий интерес. А если эти две системы встречаются одна с другой в событии, наиболее поразительном и обильном последствиями, то исследование их совместного приложения становится весьма важным. Оно становится самою интересною задачей, какую только может представить история юриспруденции»[5].

Почему же правоведы уклоняются от решения этой «самой интересной задачи»?

Основная причина связана, вероятно, с дефицитом доказательственной базы. Б. Эрман писал по поводу «молчания века»[6]: «Это кажется нелогичным: тот кто был так значителен — у кого было столько последователей, союзников и врагов, кто совершал такие невероятные поступки и распространял такое неординарное учение, кто создал великую мировую религию со многими миллионами последователей на протяжении веков, — должен был быть на устах всей Римской империи… Но. к несчастью, у нас нет ничего… Нет данных о Его рождении, нет записей очевидцев Его чудес, нет протокола суда над Ним. нет записей того времени о Его смерти. Все наши источники более поздние»[7].

На самом деле, утверждение о том. что «у нас нет ничего», можно назвать верным лишь отчасти. Сохранилось немало древних источников, в которых содержится большой объем информации, имеющей косвенное отношение к исследуемым событиям. К числу таких источников относятся, с одной стороны, древнейшие иудейские законы, а с другой — судебные процессы, в ходе которых эти законы могли применяться.

Основной первоисточник о самом суде — канонические Евангелия, написанные во второй половине I века н. э. Правда, по мнению ряда историков, евангельские свидетельства об обстоятельствах суда являются противоречивыми и недостоверными. А вот Д. Мережковский образно назвал их «противоположно-согласными», имея в виду, что «все противоположности — в Боге»[8].

Суд — это всегда оценка, исследование обстоятельств дела и представленных доказательств. Между тем, анализируя Евангелия как жанр, надо обратить внимание, что в этих сочинениях практически нет оценочных понятий и эпитетов (плохой или хороший; добрый или злой и т. д.)[9].

Кроме того, суд над Иисусом описан в Евангелиях фрагментарно. Поэтому принято считать. что они предоставляют ограниченные возможности для полноценного юридического анализа. Связывают это с тем, что евангелисты не являлись очевидцами суда и были, к тому же, людьми малограмотными. Автор предлагает рассмотреть еще одну версию. Суть ее в том. что эта фрагментарность была, возможно, объективным отражением скоротечности самого судебного процесса, проведенного по особым правилам, присущим скорострельному трибунальскому правосудию.

Следующий важнейший источник — Деяния апостолов. В известной работе авторитетного специалиста по истории римского права А. Н. Шервина-Уайта[10] сказано, что Деяния «являются нашим основным источником по истории провинциального уголовного судопроизводства, cognitio»[11].

Действительно, в Деяниях можно найти описание значительного числа судебных процессов того времени. Причем, не только римских, но и иудейских. Немало таких сведений можно также почерпнуть в сочинениях Иосифа Флавия. А еще — в сохранившихся римских судебных протоколах. Они написаны на папирусах и происходят главным образом из Египта (около 20-ти из них относятся к I в. н. э.).

Наконец, явно недооцененным источником являются законоположения, изложенные в первых древнееврейских кодексах и галахической литературе. Они написаны значительно позже исследуемых событий, но содержат ценные сведения о древнееврейском законе и его эволюции.

Представляется, что перипетии дела Иисуса трудно понять, а также объяснить имеющиеся в Евангелиях противоречия и нестыковки, если не учитывать **ряд особенностей этого дела:**

Первая особенность обусловлена необходимостью совмещения богословского и юридического взглядов на исследуемый судебный процесс. По свидетельству евангелистов перед синедрионом, а затем и перед римским наместником предстал не обычный человек. А потому судили не только Его. Он тоже начал вершить Свой суд. Условными кажутся и границы, определявшие статус прочих участников этого суда. В любом другом процессе они всегда наделены строго определенным набором процессуальных функций и разделены судебными барьерами. В деле же Иисуса эти барьеры стираются. Если исходить из того, что обвинение было предъявлено не простому смертному, а вочеловечившемуся Богу, то роль Иисуса в судебном процессе видится совершенно иной. Как человек — Он Обвиняемый и Подсудимый. Как Бог — Он Судья. Если же

последнее обстоятельство вообще не учитывать, то весьма проблематично оценивать обоснованность предъявленных Иисусу обвинений. Ведь притязания на Божественный статус тоже могли стать основанием для предъявления Ему (как Человеку) обвинений в богохульстве. В случае, разумеется, если Он не был Богом. Но как это доказать? И кто это должен был доказывать?

Автор придерживается той точки зрения, что существование Бога недоказуемо в принципе, тем более в суде. Хотя многие философы и известные представители различных религиозных течений не раз пытались формулировать такие доказательства. Например, Фома Аквинский, выдвинул в свое время пять аргументов в пользу существования Бога. У современных апологетов их число выросло в несколько раз. но по-прежнему остаются актуальными рассуждения Б. Паскаля о том. что разумное доказательство существования Бога невозможно и решение о Его бытии-небытии каждый принимает самостоятельно[12]. То есть, этот вопрос всецело является вопросом веры, а не историко-правового исследования.

Вторая проблема и особенность дела вытекает из необходимости понимания вопроса о том, как в завоеванной римлянами Иудее взаимодействовали между собой две правовые системы (римская и древнееврейская). Следует отметить, что между иудеями и римлянами не существовало какого-либо договора о разграничении их юрисдикции[13]. Не было и каких-то специальных актов о порядке управления завоеванными провинциями. Наместники руководствовались, видимо, лишь сенатусконсульскими постановлениями, регламентировавшими, в том числе и вопросы судопроизводства, а также конкретными предписаниями, которые император давал им в специальной инструкции (mandata) при отъезде, одновременно удостоверяя этим документом полномочия прокуратора или префекта.

По большому счету, римский наместник был полностью предоставлен самому себе в вопросе о том, как именно он будет управлять провинцией. При этом национальная и римская системы права «почти „не видели“ друг друга, сосуществуя в параллельных измерениях»[14].

Отсутствие четких законодательных установлений в этих вопросах можно объяснить тем обстоятельством, что основной задачей римского наместника была «защита провинции от всяческого рода врагов, как внутренних, так и внешних, мешавших спокойствию людей, проживавших в ней», а «судопроизводством наместник занимался по остаточному принципу»[15]. Суть этого принципа выразил проконсул Галлион: «спор об учении и об именах и о законе вашем, разбирайте сами;

я не хочу быть судьею в этом» (Деян. 18: 12–15).

Аналогичным образом ситуация развивалась и по делу Иисуса, когда иудеи привели Его к Пилату, не сформулировав прежде конкретного обвинения.

Нет оснований сомневаться в правдивости евангельских текстов, из которых следует, что Рим после захвата Иудеи сохранил за иудейскими судами право судить по древнееврейскому закону тех. кто совершал религиозные преступления. И даже приговаривать их к смертной казни. Но исполнять такой приговор иудеи вряд ли могли, не получив прежде санкцию римского наместника. Причем в этом вопросе, по мнению автора, надо разделять этапы получения санкции у прокуратора (префекта) и сам акт приведения приговора в исполнение. Если римский наместник убеждался, что совершенное виновным правонарушение охватывалось лишь рамками древнееврейского права, утверждение им приговора было одновременно и его санкцией на приведение этого приговора в исполнение в соответствии с еврейским законом. Если же наместник Рима, оценивая содеянное виновным с точки зрения римского законодательства, усматривал в этих действиях общественную опасность для Рима, то он мог (и даже обязан был) провести собственное расследование и пересмотреть смертный приговор. А точнее — вынести свой собственный приговор. Но в этом случае его исполнение осуществлялось уже римлянами и по римским законам. То есть, утверждение приговора прокуратором (префектом) не было простой формальностью. Потому и мнение синедриона, надеявшегося на формальное утверждение своего приговора Иисусу, вступило в противоречие *с мнением* Пилата.

Вместе с тем. на происходившие периодически случаи побивания иудеев камнями за нарушение Моисеева закона (без санкции римских наместников) последние, судя по всему, просто закрывали глаза, поскольку эти казни не затрагивали римских интересов.

Третья особенность дела, связанная с предыдущей, касается разработанной первосвященниками универсальной формулы обвинения, выдвинутого против Иисуса. Она позволяла преобразовать (трансформировать) подведомственные синедриону религиозные преступления в преступления против интересов Рима, подсудные Пилату. Анализ источников показывает, что синедрион при вынесении Иисусу обвинительного приговора рассчитывал расправиться с Ним именно руками римлян. И потому соответствующим образом сформулировал юридическое обвинение, сохраненное для истории евангелистом Лукой.

Четвертая особенность сводится к следующему. В деле Иисуса проблематично разобраться, если не установить причину, по которой в этом суде объединились интересы двух противоборствующих религиозных течений (саддукеев и фарисеев). Если условно выделить в обвинениях против Иисуса светскую и религиозную составляющие, то в инкриминировании первой части обвинения были более заинтересованы саддукеи. А во второй — фарисеи. Позже мы подробнее поговорим о возможных причинах объединения этих обвинений. А пока ограничимся предположением, сделанным Б. Г. Деревенским: «Вполне возможно, что в спешке и горячке, с которыми проходил суд, саддукеи, горя желанием непременно осудить Иисуса, воспользовались аргументами фарисеев и тем самым выступили невольными защитниками в общем-то чуждой им мессианской идеи»[16].

Особо следует сказать о **пятой особенности** исследуемого суда. Его евангельские описания сложно понять, если не учитывать, что наряду с общими нормами в древнееврейском праве действовали особые (упрощенные) процедуры судопроизводства. В этой связи правомерен вопрос: синедрион судил Иисуса «не по букве закона», то есть, нарушая Закон? Или он все же действовал по закону, но не обычному, а чрезвычайному, который устанавливал (в изъятие из общих правил) особые процедуры? То есть возможны два варианта ответа: или было допущено беззаконие, или суд применил законную судебную процедуру, хотя и экстраординарную. применявшуюся особыми судами — трибуналами.

В. Фрикке писал: «Уголовное разбирательство „дела Иисуса“ выглядит так, как если бы оно было проведено военным трибуналом». Это сравнение Фрикке делает несколько раз. Но относит его только к суду Пилата, полагая, что синедрион вообще не судил Иисуса.

Автор полагает, что синедрион все же вынес свой приговор, допустив при этом скорее не многочисленные нарушения норм древнееврейского права (согласно устоявшемуся мнению). а применив ряд установленных этими нормами изъятий (исключений) из общих правил иудейского судопроизводства, характерных для дел особой подсудности. Причем, как далее будет показано, по делу Иисуса был создан прецедент — одно из таких изъятий судьи, вероятно, применили при разбирательстве этого дела впервые.

Наконец, к **шестой особенности** суда над Иисусом надо отнести то. что Его могли обвинять в совершении не одного, а нескольких преступлений (совокупность преступлений). Чтобы

убедиться в этом, достаточно будет проследить (что мы и сделаем) следующую логическую цепочку (а это. в свою очередь, поможет понять помыслы обвинителей Иисуса): колдовство — связь с диаволом — лжепророчество — идолопоклонство — богохульство.

Кем был Иисус из Назарета?

Любой суд начинается с установления личности человека, в отношении которого выдвинуто обвинение. Если исследуемое дело в этом смысле не было исключением, то судьи должны были выяснить: кем является Подсудимый, именуемый Иисусом из Назарета? Когда и где Он родился? Каково Его имя, место жительства и род занятий?

Нам тоже предстоит это сделать.

Сегодня большинство исследователей не сомневаются в том, что Иисус — реальное историческое лицо, а не мифический герой или плод религиозного вымысла. Он родился, вероятно. в Вифлееме[17], проживал в Назарете, предстал перед судом и был распят в Иерусалиме. У Иисуса были прозвища — Галилеянин и Назарянин (Назаретянин). Враги и недруги называли Его мятежником, самозванцем, богохульником. Античные авторы и Талмуд упоминают о Нем как о еретике и вероотступнике. Многие полагают, что Он был магом и целителем. Сегодня Иисуса называют Великим учителем и проповедником, основавшим мировую религию. При этом мусульмане относят Его к великим пророкам. Христиане же убеждены, что Он — истинный Бог.

Тем читателям, которые пока не определились в своем отношении к Иисусу, автор предлагает обратить внимание на следующее. Ведущие библеисты убедительно доказали, что авторы Евангелий стремились правдиво и максимально точно зафиксировать увиденное и услышанное, в том числе и события, имевшие отношение к судебному процессу. При этом надо учитывать высказанное некоторыми историками мнение о том. что человеческим языком трудно было передать истинный смысл этих событий во всей полноте и многогранности. Так, Дж. Д. Данн отмечал, что «использованный в этих описаниях язык указывает нам на что-то. относящееся к Богу, однако совершенно невозможно дать адекватное описание этого»[18].

Теперь о датах рождения Обвиняемого, суда над Ним и Его смерти.

Эти даты упоминаются в Евангелиях только в «привязке» к другим событиям (как и было тогда принято):

1. Иисус родился «во дни царя Ирода»: когда последнему сказали об этом, он «разгневался и послал избить всех младенцев в Вифлееме… от двух лет и ниже» (Мф. 2:1,16). В Евангелии от Матфея также сказано, что вскоре после рождения Иисуса царь Ирод умер (Мф. 2:1, 20).

Известно, что Ирод Великий был назначен управлять древнееврейским государством указом Римского сената в 714-м году от основания Рима (что соответствует 40 году до н. э.) и умер в апреле 750-го года (4 г. до н. э.). Если согласиться с тем, что незадолго до смерти Ирод действительно отдавал приказ об убийстве младенцев, то Иисус никак не мог родиться позже этой даты. и. вероятнее всего, она приходится на 6–5 годы до нашей эры.

2. По сообщению евангелиста Иоанна, в начале проповеднической деятельности Иисуса иудеи сказали Ему в Иерусалимском храме, что он строится уже 46 лет (Ин. 2:20). К его перестройке Ирод Великий приступил в 732 году от основания Рима. Если с тех пор действительно прошло 46 лет. то тридцатилетний Иисус (полагают, что в этом возрасте Он начал проповедовать) вел разговор с иудеями в 778 году (732 + 46). А родился, соответственно, в 748 году (778 -30), то есть в 6 году до нашей эры.

Если исходить из того, что Иисус родился в 6–5 годах до н. э., то суд над Ним мог состояться (согласно традиционной точке зрения) не ранее, чем через 33–34 года после Его появления на земле. То есть, не ранее 27 года н. э.

Когда состоялся суд?

Евангелист Лука говорит о том, что «в пятнадцатый год правления Тиверия Кесаря (Тиберия[19]), когда Понтий Пилат начальствовал в Иудее…был глагол Божий к Иоанну Крестителю»[20] (Лк. 3:1). Если вести отсчет от того времени, когда Тиберий стал соправителем Августа (13 г.), то пятнадцатый год его правления приходится на 28 год н. э. Иисус в это время крестился. Проповедовал же Он не более трех лет. Следовательно, суд мог состояться в 30/31 году н. э… когда Иисусу шел 36-й год. Ту же дату суда получаем, если вести отсчет от начала единоличного правления Тиберия (14 г.) и допустить, при этом, что служение Иисуса продолжалось не три года (согласно Иоанну), а меньший срок. Например — один год, как, вероятно. полагали синоптики и некоторые древние богословы (например. Ипполит Римский).

Несложно, на первый взгляд, определить и точную дату суда.

1. Еврейская Пасха (Пэсах) всегда происходит 14 ниссана (по еврейскому календарю).

2. В Евангелии от Иоанна отмечается, что в год смерти Иисуса Пасха, то есть 14 ниссана, выпадала на субботу — «суббота была день великий» (Ин. 19:31).

3. Все четыре евангелиста свидетельствуют, что казнь Иисуса состоялась в пятницу (Мф. 27:62: Мк. 15:42: Лк. 23:54; Ин. 19:14.31). То есть выходит Иисус был казнен 13 ниссана[21], что соответствует и Талмуду, в котором сказано, что Он умер «накануне Пэсаха»[22].

На самом деле все значительно сложнее. Уже на протяжении двух тысячелетий историки и богословы самой высокой квалификации предпринимают тщетные попытки вычислить точные даты рождения и смерти Иисуса. Они сопоставляли новозаветные тексты с реальными историческими событиями, астрономическими данными, метеонаблюдениями, другими природными явлениями. Написали тысячи трактатов. Но так и не пришли к единому мнению.

Сложность исследуемого вопроса обусловлена целым рядом проблем. Не будем их раскрывать. а лишь обозначим: нынешнее летоисчисление от Рождества Христова ведется, как известно, не с «нулевого» года, а с 533 года н. э.; попытки состыковать римское и древнееврейское летоисчисление сопряжены с большими трудностями; в самих Евангелиях о времени суда имеются разночтения. Так, из синоптических Евангелий можно понять, что Иисуса распяли уже в праздник — после вкушения Пасхи. А евангелист Иоанн указывает, что казнь состоялась на день раньше, то есть в день приготовления к Пасхе, когда происходило заклание пасхального агнца[23].

По этим и другим причинам предполагаемую дату суда историки постоянно подвергают корректировке.

Чаще всего все же называют две даты — 7 апреля 30 года (783 год от основания Рима) или 3 апреля 33 года (786 год от основания Рима).

Автор не считает необходимым приводить многостраничное обоснование (поскольку оно не носит юридического характера) своего мнения по этому вопросу и лишь выражает согласие с позицией тех историков, которые пришли к выводу, что суд над Иисусом, вероятнее всего, действительно свершился в Иерусалиме в пятницу 13 ниссана или 7 апреля 30 года н. э.

Что же это было за время?

Очевидно, что обстоятельства исследуемого суда и причины, по которым он состоялся, невозможно понять, без «привязки» к конкретному месту и времени.

Сегодня достаточно хорошо исследована социально-экономическая и общественно-политическая ситуация в Палестине конца I в. до н. э. — начала I в. н. э. Если обрисовать ее несколькими штрихами, то можно сказать, что это было время чрезвычайного политического напряжения и колоссального тревожного ожидания.

Палестина, на территории которой произошли все важнейшие библейские события, — это историческая область на восточном побережье Средиземного моря (в Передней Азии). Римляне завоевали ее в 63 году до н. э. Значительную часть Палестины занимало царство Ирода Великого. После его смерти оно было разделено на несколько административных единиц (основные из них — Галилея, Самария, Иудея и Перея). управляемых сыновьями Ирода и римскими наместниками.

Иудея с Иерусалимом, ее главным городом и духовным центром, в котором и произошло интересующее нас событие, досталась Архелаю. Но в 6 году н. э. из-за его злоупотреблений властью управление Иудеей перешло в руки римских префектов.

В эти годы громадная и могущественная римская империя, оккупировавшая маленькую Иудею, столкнулась в ее лице с мощнейшим сопротивлением — не только вооруженным, но и духовным. Оказалось, что иудеи подвержены непонятному римлянам религиозному фанатизму. Они с нетерпением ожидали пришествия Мессии (Машиаха), который, по их представлениям, должен был освободить землю от врага и воздвигнуть новое Израильское царство. Рим, считавший себя центром мира, неожиданно обнаружил, что неистовое религиозное упорство иудеев связано с тем, что они тоже ощущают себя центром вселенной.

Вместе с тем, к этому времени произошли серьезные трансформации внутри иудейского общества. Проникновение эллинизма в бурлящий палестинский котел привело к его расколу, способствовало вызреванию кардинальных перемен в иудейском мировоззрении. Еще более усиливали бремя римского гнета продажность и произвол со стороны высшего иудейского священничества. По этим причинам, несмотря на лояльность Рима к местным обычаям и верованиям, в Палестине постоянно вспыхивали восстания и мятежи, которые жестоко подавлялись.

Это было время известных государственных деятелей и философов — Лукреция и Цицерона (I век до н. э.), Сенеки, Филона и Плутарха (I век н. э.). Но не им предстояло определить

дальнейший ход мировой истории и магистральный путь развития человечества.

Это сделал Иисус. И, похоже, суд над Ним явился в цепи событий, изменивших мир, ключевым звеном. Но пока затруднительно сказать, какое из Его деяний обернулось выдвижением против Него обвинения. Он мог предстать перед судом: как учитель и проповедник; как маг и целитель; как человек, необоснованно претендующий, по мнению судей, на роль Пророка и Мессии: как мятежник, призывавший к сопротивлению римской власти и т. д.

Поэтому важно выяснить: кем воспринимали Иисуса на скамье подсудимых древнееврейские судьи? и за что именно они решили подвергнуть Его судебному преследованию?

Пытаясь понять это, надо, прежде всего, посмотреть под соответствующим углом зрения на учение Иисуса, так как есть основания полагать, что Он мог оказаться под судом как Учитель. проповедовавший опасные для иудаизма взгляды.

2. Было ли у Иисуса учение?

Марк, первый из евангелистов, прямо связал учение Иисуса с судом над Ним. Он писал, что первосвященники хотели «погубить Иисуса: ибо боялись Его, потому что весь народ удивлялся учению Его» (Мк. 11:18). Думается не случайно и единственный вопрос, заданный Иисусу первосвященником Анной (Ананом) после ареста, тоже являлся вопросом «об учении Его» (Ин. 18:19).

Между тем. многие и сегодня продолжают задаваться вопросами: а было ли у Иисуса учение? если было, то в чем его новизна? и не она ли вызвала столь негативную реакцию у иудейских иерархов?

Не ответив на эти вопросы, проблематично разобраться в предъявленных Иисусу обвинениях и причинах состоявшегося над Ним суда.

Кажется очевидным, говоря словами протестантского теолога Р. Бультмана, что главным орудием Иисуса «было Слово»[24]. На самом деле ясность эта обманчива. Все намного сложнее. В сочинениях некоторых православных писателей и богословов можно прочесть, что учения, как такового, у Иисуса вообще не было. А. Кураев, например, писал: «По правде говоря, с точки зрения светской истории, нет никакого «учения Христа»[25]. А вот отрывок из другой его книги: «Христос пришел основать Царство, а не школу. Вся доктрина — это общение с Ним… Он проповедует не Свои убеждения, а Себя Самого..»[26]. И. соответственно, судили Его, согласно Кураеву, «не за то, чему Он «учил», а за то. Кем Он был»[27]. Другие ученые-библеисты, возражая против такого прочтения Евангелий, напротив считают, что с течением времени в христианстве возобладало направление, построенное на откровениях апостола Павла, а не на учении Иисуса и поэтому «послание, которое проповедовал Иисус, превратилось в самого Иисуса как послание»[28].

В рамках настоящей работы автор не имеет возможности углубляться в дискуссию о том, что же все-таки было главным — Слово Иисуса. Его Дело или Он Сам? — и предлагает исходить из единства этих понятий, поскольку их искусственное разделение представляется неоправданным.

Проповеди Иисуса и Его деяния — неразрывно связаны. Трудно «отделить в человеке, и тем более таком человеке, как Иисус, то. что Он говорит, от того, что Он делает»[29]. Й. Ратцингер, полагая, что слово Божие «есть слово и дело в одном», и, увязывая эти неразрывные понятия с тем новым, что Иисус дал людям, называет это новое «сугубо Иисусовым»[30].

Выделению искомой новизны посвящены сотни научных и богословских трудов. Поэтому ограничимся лишь конспективным изложением двух наиболее значимых и взаимосвязанных вопросов. Не ответив на них. на мой взгляд, трудно понять причины и основания осуждения Иисуса:

1. В чем суть Его учения?
2. Что нового содержится в этом учении в сравнении с ветхозаветными заповедями?

В чем суть учения Иисуса?

Если говорить о содержательной стороне учения, то практически все исследователи сходятся во мнении, что его фундамент составляют идеи любви и единения, покаяния и спасения. А. Швейцер называл христианство религией любви: Р. Бультман — религией спасения. *И они* оба правы.

Иисус отказался от исчерпавшего себя ветхозаветного принципа талиона «Око за око — зуб за зуб» (от лат. 1a1ю — возмездие, равное по силе преступлению) и придал важнейшей библейской заповеди о любви к ближнему универсальный характер, распространил ее даже на врагов (Мф. 5:44).

Этот постулат, называемый «золотым правилом», был известен и до Иисуса. Например, похожие высказывания можно найти у китайского философа Конфуция и иудейского мудреца Гиллеля. Но лишь у Иисуса любовь — **единственный цементирующий материал в предложенной Им шкале нравственных и моральных ценностей, единственный защитный слой, которым пропитана вся ткань Его учения.** Евангелист Иоанн совсем не случайно назвал эту заповедь новой (Ин. 13:34). «Золотое правило» и ветхозаветная заповедь призывали любить ближнего «как самого себя» (Лев. 19:18). Иисус же призывал любить друг друга «как я возлюбил Вас» (Ин. 13:34; 15:12), поскольку есть немало людей, не любящих самих себя и, следовательно, могущих плохо относиться к другим.

Не меньшее значение занимает в учении Иисуса и идея спасения, которое видится в достижении людьми Царства Божиего. Главная преграда на этом пути — грех. Иисус взял его на Себя. Тем самым Он помог людям оправдаться от грехов и дал понять, что Царство можно обрести уже сейчас, с Его приходом на землю. Во всяком случае, Матфей писал, что люди должны не ждать его, а искать (Мф. 6:33), то есть оно уже достижимо. В этом одна из замечательных новелл Иисусова учения. А потому следует признать правоту Д. Флуссера, утверждавшего. что Иисус

— единственный из иудеев, проповедовавших не только конец времен, но и начало новой эры спасения.

Итак, учение Иисуса — это учение о Царстве Божием. Но что это за Царство?

Попытаться уяснить смысл Иисусовой вести очень важно, поскольку обвинение Его было, вероятно, каким-то образом связано с проблемой понимания провозглашенного Им Царства. Х. Маккоби, например, утверждал, что Царство Божие являлось для Иисуса не «духовным», а земным царством и называл в этой связи выдвинутое против Него обвинение верным описанием деятельности Иисуса, «как опасного вождя Сопротивления».

Проблема в том, что в Евангелиях Царство Божие детально не описано. Поэтому обосновывается множество вариантов его понимания. Назовем лишь некоторые:

— Это реальное земное Царство, которое люди, живущие на земле, увидят своими глазами (идея, близкая к иудаистской, в том числе высказанной Х. Маккоби).

— Это Царство духовное, то есть некое виртуальное царство, которое с приходом Иисуса уже «внутрь вас есть» (Лк. 17:21).

— Это Царство Небесное, то есть Царство Бога за пределами земли.

Перечитывая Евангелия, можно заметить, что такие понятия как Царь и Царство действительно каким-то образом были связаны с делом Иисуса. При этом, версии, подобные той, которая высказана Х. Маккоби, являются, по мнению автора, надуманными. Они противоречат ясно выраженной в Евангелиях мысли, что Царство Иисуса — это Царство иного бытия. На вопрос Пилата Он прямо ответил: «Царство Мое не от мира сего…, Царство Мое не отсюда» (Ин. 18:36). То есть это Царство не может локализироваться в пределах отдельно взятой территории. А его приход будет неприметным.

Если же вести речь о реальности Царства, то она, прежде всего, в реальности присутствия Бога на земле, который, однако, не намерен брать в Свои руки реальные рычаги политической власти. Иустин (Юстин) Мученик[31] еще во II веке писал: «Когда вы слышите, что мы ожидаем царства, то напрасно полагаете, что мы говорим о каком-либо царстве человеческом, между тем как мы говорим о царствовании с Богом»[32].

Итак. Царство Божие — это реальность, которая уже наступила с приходом Иисуса на нашу грешную землю. Иисус не только предсказал его наступление. Он явил его и призвал в это Царство людей. Именно так и понимают идею Царства известные богословы — это «владычество Бога над миром»[33].

Но. может быть, судьи синедриона и Понтий Пилат думали

иначе? Может быть, они все же имели основания опасаться того, что, проповедуя идею о Царстве Божием, Иисус обозначил таким образом Свои притязания на царский трон Иудеи?

Был ли Иисус Царем?

В целях прояснения этого вопроса обратимся к понятию «Царь Иудейский» (надпись на римской табличке с обозначением вины Иисуса) и другим, связанным с ним терминам, которые могли фигурировать в выдвинутых против Иисуса обвинениях (с приставкой «лже»): Пророк — Мессия — Сын Божий.

Начнем с того, что христиане отождествляют эти понятия, поскольку Евангелия свидетельствуют об Иисусе не только как о Пророке, но и как о Мессии и Сыне Божием. Царь тоже неоднократно упоминается в новозаветных текстах применительно к Иисусу[34].

Каким же образом эти понятия были в то время связаны?

Согласно еврейской энциклопедии[35] Пророк — это посредник между Богом и иудеями. Он избран Богом, наделен даром восприятия Божественного послания и способностью донести его до людей. Кроме того, согласно Талмуду, Пророк мог в некоторых случаях назначать Царя (например, когда возникало сомнение в том. кто им должен быть).

Если Пророк мог назначать Царя, то Мессия в иудаизме прямо отождествлялся с идеальным Царем, который будет послан Богом для избавления народа Израиля от рабства и будет править этим народом в «конце времен». Нередко это слово прямо употреблялось в сочетании со словом Царь (Мессия-Царь или Царь-Мессия), поскольку в еврейской традиции главным его содержанием являлось: «Царь, помазанный на царство». Поэтому, например, Р. Хазарзар и отмечал что, называя себя Мессией, Иисус «автоматически присваивал себе титул царя» и фактически «называл себя царем (Мф.25:34)». Далее, правда, Р. Хазарзар уточнил, что «Иисус, вероятно, не стремился занять престол (Ин.6:15)»[36].

Что же это за трон или престол, на который мог претендовать Иисус?

Если под Царством понимать «владычество Бога над миром», то и Владыка этого Царства должен, вероятно, пониматься соответствующим образом. А его трон должен отличаться от реального трона в земном царстве.

Конечно, Царство, о котором благовествовал Иисус, могло включать в себя признаки всех вышеприведенных вариантов.

Прежде всего, в смысле широты охвата его понимания — и на земле, и на небе, и внутри каждого из нас (как об этом и сказано в Молитве Господней «Отче наш» (Мф.6:9—10). Но не в смысле того, что это — исключительно земное Царство, на которое распространял свои притязания Иисус, рассчитывая получить реальную власть и царский трон. Поэтому Брюс М. Мецгер и подчеркивал: «Царство Божие» — это не территория, а «владычество» Бога, личное взаимоотношение между суверенным Богом и человеком. Спрашивать, настоящая это реальность или будущая, так же бессмысленно, как и спрашивать, является ли настоящим или будущим отцовство Бога»[37].

Обратимся теперь к Словарю библейского богословия[38], в котором дается развернутый ответ на вопрос: «Царь ли Иисус?». Там, в частности, говорится: «Иисус познает подлинную царскую Славу, но только через Свое Воскресение…»;«.. царство Его „не от мира сего“ (Ин. 18:36) и не представлено никакой земной монархией.

Если это так. почему же тогда иудейские иерархи направили обвинительные стрелы в сторону Иисуса?

Для кого Царство Иисуса могло представлять опасность?

Ответ представляется следующим. Пилат буквально за несколько минут установил, что для него лично и для Римской империи Царство Иисуса не представляло никакой опасности. Это было Царство, не являвшееся земным, в смысле государства. Но это Царство было мессианским. А потому его провозвестие не могло не напугать иудейскую священническую верхушку.

И вот почему.

Во-первых, христиане не без оснований считают, что основатель этого Царства притязал на статус Бога[39]. В любой энциклопедии можно прочесть, что основное отличие христианства от иудаизма — это вера в Иисуса как в Мессию. При этом, Он еще и Бог («Я и Отец одно» (Ин. 10:30). В иудаизме же Бог всегда, в любом случае — больше чем Мессия. Мессия мог быть пророком, воином, судьей, царем и учителем Торы. Но только не богом. Богом не мог быть никто, кроме Яхве (Иеговы). Поэтому в еврейской энциклопедии сказано: «Мессия всегда рассматривался как человек, хотя и наделенный некоторыми сверхъестественными качествами, как орудие Бога, исполнитель Его воли, но не как спаситель-богочеловек в христианстве».

Иисус же принес на землю иное понимание Мессии — Мессии-Бога. В этой связи важно обратить внимание на один

евангельский эпизод, описанный Матфеем. Иисус ясно дает понять фарисеям, что они имеют о Мессии искаженное представление. «Иисус спросил их: что вы думаете о Христе? чей Он сын? Говорят Ему: Давидов. Говорит им: как же Давид, по вдохновению, называет Его Господом…. Итак, если Давид называет Его Господом, как же Он сын Ему? И никто не мог отвечать Ему ни слова; и с того дня никто уже не смел спрашивать Его» (Мф. 22:41–46).

Во-вторых, в идее о мессианском Царстве Иисуса можно было усмотреть угрозу Иерусалимскому храму. До этого момента присутствие Бога на земле было сконцентрировано и проявлялось только в границах этого храма. Иисус же Своим учением существенно расширил его границы, перенес идею Царства в сердца людские. Таким образом Он противопоставил это Царство Храму. Поэтому мы вправе предположить, что опасались Его именно поэтому — не потому, что Он хотел стать Царем, а потому, что выступил против монополии Храма как единственного места, где можно приблизиться к Богу. В этом контексте становятся более понятными деяния Иисуса, связанные с «очищением» Храма, а также Его пророческие предсказания о разрушении Храма. М. Борг писал по этому поводу, что «Иисус не хотел „очистить" Храм, Он хотел вынести ему обвинительный приговор»[40].

В-третьих, Иисус полностью деполитизировал понятие Мессии, отделил от фигуры идеального иудейского царя. Б. Эрман писал: «Мессианские чаяния начала I века отличались многообразием. Однако во всех вариациях присутствовала единая линия: Мессия мыслился как грядущий правитель народа Израиля»[41]. Иисус же не претендовал на пост правителя и военачальника. Он — Мессия страждущий. В том числе и поэтому, в представлении иудейских иерархов. а потом и раввинов, Он не достигал даже мессианской планки, не говоря уже о божественной. Поэтому, например, раввин Иеуда Арье да Моден предлагал «разобраться с терминами „царь“ и „мессия“, столь мало применимыми к жизни, которую он (Иисус) прожил, и к смерти, которой умер»[42].

Видимо, главные обвинители Иисуса — первосвященники Анна и Каиафа — в этом «разобрались». Потому-то и легло в основу их обвинения словосочетание — «называл Себя Христом Царем». Это означает, что они считали Иисуса и лжемессией, и лжецарем.

Однако, как мы увидим далее, в суде синедриона открыто не прозвучало обвинение в том, что Иисус является лжемессией. Его обвинили лишь в том, что Он назвал Себя Царем Иудейским. И

это, вероятно, не случайно. Далее будет показано, что это было сделано в расчете на осуждение Иисуса римским трибуналом.

Могут возразить — все это фантазии и выдумки, поскольку в то время образ Царя из дома Давида являлся основополагающим образом Мессии. Между тем. к началу нашей эры ситуация. видимо, несколько изменилась. Ряд историков убеждены, что спектр представлений о Мессии в то время расширился. М. Туваль. например, обоснованно отмечал, что при Хас-монеях «появились мессианские чаяния, не зафиксированные ранее»[43].

Поэтому можно допустить, что обвинители Иисуса в своем намерении донести выдвинутое против Него обвинение до Пилата не придавали выражению «Царь Иудейский» мессианской окраски и рассматривали его, в первую очередь, как посягательство Иисуса на светский титул. В другое время им бы, наверное, не пришло такое в голову, поскольку религия и политика являлись в Иудее взаимосвязанными, неотделимыми понятиями. Но, похоже, тогда сама жизнь внесла коррективы, подсказала реальную возможность их разделения. Ведь незадолго до этого Ирод Великий, по сути, устранил в своем царстве теократию и предпринял последнюю в истории Израиля попытку создать светскую монархию, проведя, по утверждению крупнейшего знатока римской истории Т. Моммзена, «четкое разделение государственной и церковной власти»[44].

В этой связи принципиально важно обратить внимание не только на отсутствие у Иисуса интереса к захвату светской власти, но и на то. что еврейские иерархи это осознавали. Он мог войти в Иерусалим как Мессия. Но не в том понимании, которое господствовало тогда в Иудее. И не как Царь, рассчитывающий обрести реальную политическую власть. А тем более захватить ее насильственным путем. Наоборот, когда (после явленного Иисусом чуда умножения хлебов) люди решили вознести Его на реальный трон. Иисус «узнав, что хотят придти, нечаянно взять Его и сделать царем» (Ин. 6:15), вынужден был поспешно удалиться. По той же причине Иисус остановил Петра, выхватившего во время Его ареста меч. Брюс М. Мецгер писал: «Это было Его прямым. нет“ политическому и военному мессианизму».

В словах Иисуса, обращенных к людям, отсутствовали призывы к захвату власти и мятежам. Самое удивительное, что в Его словах вообще сложно выделить какую-то крамольную новизну. Как писал Гельмут Тилике, Иисус «не произнес практически ни единого слова, которое нельзя было бы прочесть в раввинистической литературе до него, причем почти в той же форме».

Большинство ключевых христианских понятий действительно можно найти в Ветхом Завете, особенно в книгах Даниила. Захарии, Исайи и Псалмах. То есть многие кирпичи, заложенные Иисусом в фундамент христианского здания, вначале обжигались в иудейской печи. Вместе с тем, Он каким-то непостижимым образом сумел придать ветхозаветным нормам совершенно иной, качественно новый смысл. Эта непостижимость завораживает — скромный проповедник из Галилеи, рассказывавший простым людям не всегда понятные для них притчи и совершавший различные чудеса и исцеления, в итоге сотворил самое великое чудо: мир уверовал в Него. Почему?

В чем «феномен» Иисуса?

Для христиан все вышесказанное является самым веским доводом в пользу того, что Иисус — истинный Бог. И именно поэтому христианское вероучение распространилось по всему миру. А вот светским исследователям приходится задумываться над этим феноменом и пытаться найти ему логичное объяснение. Даже Ф. Энгельс вынужден был констатировать: «С религией, которая покорила Римскую мировую империю и в течение 1800 лет господствовала над значительной частью цивилизованного человечества, нельзя разделаться, просто объявив ее состряпанной обманщиками бессмыслицей»[45].

Над этим феноменом долго ломал голову К. Каутский, пытаясь найти ответ на вопрос о том, почему память об Иисусе не исчезла бесследно спустя два тысячелетия. И хотя он связывал это не с личностью Христа, а с созданной Им организацией, нельзя назвать лишенными логики его рассуждения о том, что эта организация не могла быть основана (как полагают многие) уже после смерти Иисуса. Считая такую гипотезу невероятной, Каутский отмечал: «Она (гипотеза — авт.) в действительности основывается на допущении, что сейчас же после смерти Иисуса его последователи ввели в его учение нечто совершенно новое, на что он не обратил никакого внимания»[46].

Здесь Каутский, видимо, прав. Это «совершенно новое» было введено не ап. Павлом, не ап. Иоанном Богословом или кем-либо еще другим. Эта совершенно новая вера введена Самим Иисусом. И в ее основе лежат не легенды и мифы, а конкретные исторические факты: Его жизнь, распятие и Воскресение.

Й. Ратцингер писал: «Нет, великое, новое и волнующее исходит не от кого бы то ни было, а от Самого Иисуса; община, живущая верой, может только развивать то. что ей дано, но не

создать. Никакая община вообще не сложилась бы и не выжила, если бы ей не предшествовала небывалая, масштабная реальность».

Эту реальность могли ощутить и иудейские иерархи, и римский наместник. «Первосвященники, по мнению И. Т. Райта, наверняка, сознавали необычность Иисуса», его деяния обладали «тревожной неоднозначностью». Исследователь должен это учитывать при анализе обвинений, которые могли быть выдвинуты против Иисуса.

Своей «новой Торой» или «новым законом» Иисус кардинально изменил ситуацию. Подробнее об этом законе поговорим в следующей главе. Пока же отметим, что в отличие от Ветхого Завета, где в основном говорится об отношениях между Богом и избранным народом, Иисус выдвинул на первое место отношения между Богом и каждым конкретным человеком. И при этом в наглядной и доступной форме показал, что истинный Бог совсем не такой, каким Его до этого представляли иудеи. Поэтому Й. Ратцингер и отмечал, что Иисус — «это не израильский вариант предсказателя. …*а* нечто совсем иное».

В этой связи надо сказать, что в трудах богословов крайне редко присутствует весьма важная для настоящего исследования мысль, которая как бы обобщает сказанное. Мысль эта о том. что Иисус дал людям критерии понимания истинного Бога, указал путь к Нему[47]. Проблема же заключается в том. что этот, по сути, единый Бог. упоминаемый и в Ветхом, и в Новом Завете, в представлении иудейских судей являлся только и исключительно Богом Яхве — недоступным для людей и бестелесным. Поэтому обвинения Иисуса, представшего перед судом в человеческом облике, могли судьями рассматриваться в связке с понятием — «бог иной». Так в нашем исследовании обозначились контуры одного из ключевых обвинительных пунктов в деле Иисуса. Это обвинение в идолопоклонстве.

И. Полонский писал: «Любая попытка „представить" Бога в каком бы то ни было образе, „воплотить" Его в каком бы то ни было существе является, с точки зрения иудаизма, примитивизацией Божественности и граничит с идолопоклонством»[48]. В этой связи П. Полонский назвал проблемой, «наиболее радикально разделяющей иудаизм и христианство». — «вопрос о Иисусе как воплощении Бога». По его мнению, «поклонение Иисусу Христу как Богу в образе человека, сам факт объявления Иисуса тождественным Богу — вызывает у евреев категорическое неприятие».

Запомним этот важный для нашего исследования момент (в той или иной форме мы не раз будем к нему возвращаться): **как**

сам факт отождествления человека с Богом, так и поклонение такому Человеку могли стать основанием для выдвижения обвинения в идолопоклонстве.

Приравнивал ли Иисус Себя к Богу?

Из синоптических Евангелий следует, что Сам Иисус открыто никогда не говорил о том. что Он — Бог. И даже в первых главах Евангелия от Иоанна Он не отождествляет Себя с Богом, изрекая: «Бога не видел никто никогда», «Ни гласа Его никогда не слышали, ни лица Его не видели» (Ин. 1:18: 5:37).

В этой связи важно отметить, что Иисус видел Свою миссию не в том. чтобы стать главным Самому, а в том. чтобы сделать главным для людей Бога[49]. В то же время Он не раз давал понять ученикам — кем является для Него Бог и кто Он есть Сам. Так. Филиппу, попросившему Иисуса явить Отца. Он сказал: «столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп?». По дороге в Кесарию Филиппову Иисус Сам спросил у Своих учеников: «А вы за кого почитаете Меня?». Ответил Петр: «Ты — Христос, Сын Бога Живого» (Мф. 16:15–16) и Иисус одобрил его исповедание.

Евангелисты отмечают два открытых богоявления Иисуса ученикам: в момент крещения и во время преображения. Перед народом же, как утверждает христианская Церковь, Он допускал лишь «прикровенное богоявление».

Истину о Себе Иисус открыл, произнеся слова: «никто не знает Сына, кроме Отца, и Отца не знает никто, кроме Сына и кому Сын хочет открыть» (Мф. 11:27; Лк. 10:22).

Такого рода притязания могли представлять опасность для иудейских иерархов. Брюс М. Мецгер писал по поводу исповедания Иисуса о Себе как о Сыне Божием: «За это высокое притязание Иисус был осужден на смерть теми, кто считал Его виновным в кощунстве (Мк. 14:61–64). Пожалуй, во всех учениях, приписываемых Иисусу, нет элемента, чья аутентичность не была бы столь очевидна: иначе просто невозможно объяснить ожесточенную и злобную враждебность, с которой Его преследовали до смерти».

Между тем. есть немало серьезных ученых, которые в процессе анализа синоптических Евангелий пришли к выводу, что во времена земной жизни Иисуса Его никто не приравнивал к Богу и что понятия «Бог» и «Сын Божий» не были в то время тождественными. И. С. Свен-цицкая в своем послесловии к книге Дж. Кармайкла обратила внимание на рассуждения этого автора о

том. что даже апостол Павел не отождествлял Яхве с Иисусом и проводит между ними «осторожное различие»[50]. Лишь из Евангелия от Иоанна, написанного позже, следует, что Иисус еще до суда открыто говорил о Своем единосущии с Отцом (Ин. 8:25, 42, 58; 10:30; 14:9).

Представление Мессии и Бога в неразрывном единстве, как это и было позже принято в христианстве, вероятно, могло явиться основанием для предъявления Иисусу (как Человеку) обвинений в посягательстве на основы иудейской религии. А конкретно — в идолопоклонстве. Возможно, по этой причине Он не объявлял себя Мессией публично и практически никому не говорил открыто о Своей мессианской роли. Причем, роли необычной по тогдашним представлениям. Исследователь не может сбрасывать это обстоятельство со счетов. Бог, о котором говорил Иисус, и с которым каким-то образом был неразрывно связан, как уже сказано, мог ассоциироваться с «богом иным». А поклонение такому богу Тора относила к числу самых тяжких и наиболее опасных преступлений, именуемых идолопоклонством и богохульством. Поэтому нельзя исключать, что деяния Иисуса (например, отпущение грехов) и Его слова (например, «Я и Отец одно»), могли быть расценены как Его необоснованные притязания на мессианский (и даже более высокий) статус.

Вряд ли стоит сомневаться в том, что информацию об этих словах и делах кто-то мог донести до ушей первосвященников. Какие-то слухи о претензиях Иисуса на единосущие с Богом-Отцом, наверняка, стали им известны еще до суда. Иоанн пишет: «И еще более искали убить Его Иудеи за то, что Он не только нарушал субботу, но и Отцом Своим называл Бога, делая Себя равным Богу» (Ин. 5:18).

Об ином понимании Бога

Кажется очевидным, что еврейский Бог Яхве и христианский Бог-Отец — это один и тот же Бог. Сам Иисус, раскрывая смысл первой из всех заповедей, говорил: «Господь Бог наш есть Господь единый» (Мк. 12:29). Ориген писал: «Иисус есть Сын Того же Самого Бога, который даровал закон (Моисею) и послал пророков»[51]. И все же с самого начала иудейско-христианского противостояния этот Бог понимался по-разному. Он так и не стал единым для большинства иудеев и христиан. Еще первомученик Стефан высказал в суде мысль о конце ветхозаветной эпохи и. по сути, обвинил иудеев в измене истинному Богу и идолопоклонстве.

Многие полагают, что основания для иного понимания Бога дал Сам Иисус. Оно существенно отличалось от того понимания, которое укоренилось в тогдашнем иудейском обществе. воспринимавшем Яхве как исключительно национального Бога. Причем, единого и единственного. Т. Моммзен отмечал, что «никакой другой бог не был с самого начала настолько богом лишь своего народа, как Яхве, и ни один бог не оставался всегда таковым, независимо ни от времени, ни от места»[52]. Может быть и по этой причине Иисус ни разу не выступил с обличением идолопоклонства. Ведь иное понимание Бога лежало в основе диспозиции правовых норм, квалифицировавших это преступление как самое тяжкое из всех, предусмотренных Моисеевым законом.

Между тем из высказываний Иисуса следует, что иудеи не познали истинного Бога: «… Меня прославляет Отец Мой, о Котором вы говорите, что Он Бог ваш; И вы не познали Его. а Я знаю Его…» (Ин. 8:54,55). Апостол Павел пришел к убеждению, что истину эту «никто из властей века сего не познал; ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы» (I Кор. 2:8).

А. П. Лопухин в «Толковой Библии» восклицает: «Нет, — это правда — иудеи на самом деле совсем не знают истинного Бога!». Надо признать заслуживающими внимания утверждения Джона Ричиза (Н. Т. Райт приводит их в своей книге) о том. что «фарисейский иудаизм ошибочно (по крайней мере, не вполне адекватно) представлял себе истинного Бога, Иисус же „трансформировал“ эти воззрения в правильные», изменив «базовые представления о Боге, человеке и мире». Он. по сути, **выступил Обличителем того искаженного представления о Боге, которое сложилось у иудеев.** В этой связи, с учетом господствовавших тогда в фарисейской среде представлений о Боге и невысокого уровня правосознания иудейских первосвященников, логично допустить, что у них были некоторые основания для постановки вопроса о богохульстве и идолопоклонстве Иисуса.

При этом обвинители Иисуса стремились представить все таким образом, что делают это по закону. Но по какому закону?

3. О Законе и об отношении к нему Иисуса

Большинство историков и богословов считают, что при рассмотрении дела Иисуса были допущены «грубейшие» и «вопиющие» нарушения Закона. Иногда приводят длинные перечни таких нарушений. При этом, как правило, не уточняется — какие именно законы были нарушены. Такого рода перечни можно, например, найти в работах Э. Лозе. Х. Коэна, А. Гумерова и других авторов.

Можно сказать, что о правовых нарушениях пишут практически все исследователи столь необычного процесса. Только вот выводы из этого христиане и иудаисты делают разные.

«Суд их имел только наружный вид суда, — отмечал Иоанн Златоуст, — на самом же деле был не что иное, как нападение разбойников». Приведенное мнение преобладает среди богословов. Суть его в том. что суд над Иисусом представлял судебную расправу, заранее предрешенную и проведенную с многочисленными нарушениями древнееврейского закона, «не имевшую, по выражению И. Восторгова. ни форм, ни добросовестности законного судопроизводства».

Что касается еврейских авторов, то многие из них перечисляют допущенные синедрионом нарушения в обоснование того, что этого суда вообще не было. Его выдумали евангелисты. Другие, пытаясь найти логичное объяснение этим нарушениям, утверждают, что суд над Иисусом был политическим судом, не имевшим отношения к религиозному законодательству. Третьи, такие, как Х. Коэн, детально исследуют нарушения закона с целью доказать, что Иисус обвинялся и был осужден лишь римской властью, а члены синедриона, пытаясь спасти Иисуса, умышленно пошли на эти нарушения, демонстрируя нелегитимность суда.

Позиция автора, в целом согласного с тем, что при рассмотрении дела Иисуса «правосудие было поругано», все же существенно отличается от общепринятого подхода. Представляется. что в данном случае правильнее и точнее говорить не о допущенных нарушениях Закона, а о применении судьями исключений из общих правил древнееврейского судопроизводства по делам о богохульстве и идолопоклонстве. Автор пришел к такому выводу, поскольку синедрион в те годы мог руководствоваться законоположениями, которые существенно отличались от норм Моисеева закона.

Основной вопрос, который всех интересует: почему (или — за

что) судили Иисуса? Но при этом мимо нашего внимания проходит еще один, прямо вытекающий из первого вопроса: в нарушении какого закона обвиняли Иисуса, и по какому закону синедрион мог Его осудить? По ветхозаветному закону? По саддукейскому кодексу? Или на основании разработанных фарисеями норм устного закона?

Попробуем разобраться. И начнем с того, что иудейское право являлось системой права, основанной на Законе, который Бог дал иудеям через пророка Моисея[53]. Причем дал единожды — на весь период Завета. Его никто не мог изменить или дополнить.

Общеизвестно, что базовые положения древнееврейского права пронизаны идеей справедливости и милосердия. Сказано в Торе: «Не творите кривды в суде; не лицеприятствуй убогому. не угождай великому: по правде суди ближнего твоего» (Лев. 19:15)». Как считают многие исследователи, при таком положении синедриону было практически невозможно вынести невиновному смертный приговор. В этой связи нередко приводят выдержку из трактата «Мак-кот» о том. что синедрион, раз в семь лет осуждающий человека на смерть, именуется кровавым. Столь же часто цитируют Сальвадора, выделявшего четыре основных принципа еврейской уголовной юриспруденции: точность в обвинении, гласность в разбирательстве, полная свобода для подсудимого и обеспечение защиты от ошибок со стороны свидетелей [54].

Необходимость соблюдения этих принципов всегда обосновывалась и увязывалась с ценой судебной ошибки. Она была невероятно высока. Ведь каждая такая ошибка удаляла от Израиля величие Бога.

Однако все сказанное — лишь одна сторона древнееврейского закона. Другая — до сего времени остается малоизвестной.

Иудейский закон не оставался неизменным. Он постоянно эволюционировал, законотворчество в Иудее развивалось, принимались новые законы. Их называют Устной Торой.

Согласно раввинистическим представлениям Устная Тора (устный закон) появилась одновременно с Письменной. Между тем. ученые давно доказали, что Устная Тора, а главное, представление о том, что она тоже дарована Богом, начали формироваться лишь во II -1 веках до и. э. Впервые упомянул об устном законе И. Флавий, написавший об унаследовании фарисеями древней традиции. Однако, как отмечал Л. Шиффман, у фарисеев «нигде не встречается утверждения о том, что эти традиции были даны на Синае». Письменная же фиксация Устной Торы произошла только в начале III в. н. э. Это был итог

многолетней работы таннаев-зако-ноучителей, коллективный труд которых называют Мишной. Ее можно назвать первым кодексом, в котором нашла письменное закрепление устная правовая традиция. И в то же время — комментарием Пятикнижия. А Талмуд (в узком смысле) — комментарием к Мишне[55].

Связующим звеном между этим первым кодексом и Пятикнижием Моисея были гала-хические мидраши (тексты, содержащие правовое толкование Торы) и арамейские таргумы (переводы ветхозаветных книг на арамейский язык, также включавшие толкования и разъяснения)[56]. Л. Шиффман отмечал, что самые ранние примеры применения метода законодательного мидраша встречаются уже в книгах Ездры и Неемии. А это V век до н. э.

Таким образом, иудейские законодатели создавали Мишну и другие, не вошедшие в нее законоположения (барайты), весьма долгое время — дискутировали, формулировали, редактировали, дополняли и т. и. И делали это не на бумаге. Приспосабливая древний Закон для практического применения в греко-римскую эпоху, они просто заучивали тексты и передавали их из уст в уста. А для своих личных нужд законоучители имели тайные свитки. Во «Введении в Мишну» сказано, что «эти личные рукописи содержали не только детали устно переданного учения, но также новые законы»[57]. Вопрос в следующем: применялись ли эти новые законы на практике? И содержали ли они законоположения о судебных процедурах, отличных от тех, которые были прописаны в Пятикнижии.

Это тема отдельного исследования, проведенного автором. Здесь же отметим, что есть основания на оба вопроса дать положительные ответы.

Иисуса судили не по нормам ветхозаветного закона. Сравнение этих норм с тем, как проходил суд, показывает, что синедрионом не принимались во внимание фундаментальные основы правосудия, изложенные в Моисеевом законе. Прежде всего, этим законом не допускалось объективное вменение и осуждение при отсутствии вины, что произошло в суде над Иисусом.

Его не могли судить и по нормам саддукейского уголовного кодекса. Этот кодекс является, скорее всего, плодом воображения историков. Но даже если он и существовал, то в любом случае был отменен фарисеями за столетие до исследуемых событий. А вот мишнаитский (фарисейский) кодекс — историческая реальность. И весьма вероятно, что значительная часть устных правовых норм, позже вошедших в этот законодательный свод, во

времена Иисуса уже могла применяться судами при разрешении конкретных дел. Были среди них и нормы чрезвычайного характера.

Период становления чрезвычайного закона, учитывая дефицит доказательственной базы (противоречивость и отрывочность исторических свидетельств и др.), можно наметить лишь приблизительно — от середины II века до н. э. до первой половины I века н. э. В эти годы были сформулированы и возведены в ранг Устного закона не только основные постулаты, присущие чрезвычайному праву, но и конкретизированы правовые нормы и процедуры, определявшие порядок их применения. Косвенное подтверждение тому, что, практический правовой каркас был действительно сооружен в это время, можно найти в Энциклопедии иудаизма. Там сказано, что более строгие правовые «установления, относящиеся к идолопоклонству», были, вероятно, приняты в эпоху Хасмонеев (142—37 гг. до н. э.)[58]. А завершение создания этого каркаса (ограды вокруг Торы) следует, вероятно, отнести ко времени, когда в Иудее стало доминировать шаммаитское направление в фарисействе. Так его называют по имени руководителя этого направления (школы) Шаммая (Шамая)[59]. Известный еврейский историк Г. Грец не без оснований полагал, что «вследствие чрезмерного рвения шаммаитов… иудаизм получил совершенно иной, мрачный характер»[60].

Далее следует обратить внимание на то. что **Закон и практика его применения — это разные вещи.** Разработка новых законов (в рамках Устной торы) обосновывалась народным благом, необходимостью сочетать правосудие со справедливостью. Однако в практической деятельности это получалось не всегда. Расширение диапазона судейского усмотрения объективно вело к сужению установленных древнееврейским правом процессуальных гарантий правосудия. призванных исключить судебные ошибки.

Законоучители утверждали, что иногда «юридическая норма, сама по себе хорошая и правильная, влечет за собой несправедливость по отношению к отдельным лицам в силу особых обстоятельств». Поэтому суд в этом случае должен судить «не по букве закона». Крупнейший специалист в области древнееврейского права М. Элон[61] проиллюстрировал действие этого принципа на следующем примере: «суду ясно, что перед ним убийца, но показания свидетелей путаны и сбивчивы, суд при формальном подходе обязан оправдать его. Но тогда будет… нанесен ущерб всему населению».

Как же быть в этом случае? Ответ однозначен: судить!

Причем, даже в отсутствие надлежащих и достаточных доказательств вины. А как же процессуальные гарантии правосудия? Ведь в случае недобросовестности или предвзятости судей такое допущение превращалось в инструмент судебного произвола, позволявший узаконить беззаконие. Как раз это и произошло при рассмотрении дела Иисуса.

Иудея переживала тогда очень тяжелые времена. Сохранилось несколько источников, которые дают основание утверждать, что время земной жизни Иисуса — это период духовной деградации и нравственного упадка иудейской административно-религиозной верхушки. Первосвященники под влиянием алчности и честолюбия, по сути, приравняли отправление религиозных культов к торговле. Поэтому между правом и правоприменением в те годы мог образоваться значительный разрыв. И судьи вполне могли использовать имевшиеся правовые лазейки с тем, чтобы попытаться узаконить свое беззаконие.

В Евангелии от Иоанна не случайно, видимо, сказано, что первосвященники решили Иисуса убить, а не осудить (Ин. 11:53). Д. Мережковский, подчеркивая это обстоятельство, писал, что «закон не судит Христа, а убивает».

Вывод из всего сказанного следующий. Для того, чтобы убить, не обязательно допускать многочисленные нарушения древнееврейских правовых норм. Убить можно, формально не нарушая закон. Как раз для этих целей в древнееврейском праве усилиями фарисеев и был создан институт чрезвычайного правосудия.

Еврейские историки и раввины особо не афишируют этот пласт правовой истории. Но и не отрицают, что в древнееврейском праве действовали особые процедуры, позволявшие в исключительных случаях вершить правосудие «не по букве закона». В кодексе Маймонида (Рамбама)[62] «Мишне тора» можно найти немало законоположений о том, что «исполнение каких-то заповедей Торы может быть временно отменено судом в качестве исключительной меры», и наказывать суд может не «по букве закона», а «другими способами».

Наиболее полное и точное изложение этого вопроса можно найти у того же М. Элона. Он сгруппировал следующие правила и руководящие принципы законодательной деятельности «не по букве закона»:

а) Суд мог исключить что-либо из Торы указанием о «пассивном нарушении» заповеди, то есть «суд вправе постановить, что некую конкретную заповедь, которую закон Торы обязывает исполнить, исполнять не следует».

б) Суд мог наказывать не по Торе, причем даже в тех случаях,

когда отсутствовали достаточные доказательства (имелись «только косвенные свидетельства») и не было «предупреждения, требуемого по закону Торы».

в) Суд был вправе в качестве временной меры «выносить постановления, содержащие в себе отмену закона из Торы», исходя из «веления времени», с тем, чтобы оградить людей от преступления и «вернуть многих к соблюдению заповедей».

г) Суд мог «при особых обстоятельствах отменить закон Торы… если в этом есть «причины, смысл и основание»[63].

Теперь следует подробнее осветить вопрос о том, **что именно могли понимать под термином «Закон» саддукеи и фарисеи.** Известно, что представители этих религиозных течений вкладывали в это понятие разный смысл. Да и внутри названных партий имелись существенные расхождения в восприятии характера и объема действовавших тогда законоположений. Фарисеи, наряду с Письменной Торой (Пятикнижием), почитали неписаную традицию (Устную Тору), позже закрепленную письменно в Мишне. И даже ставили устный закон выше письменного. Саддукеи же, напротив, признавали лишь Письменную Тору и полагали, что она не содержит каких-либо сведений о божественном происхождении устной традиции. Их позиция основывалась на библейской заповеди: «И написал Моисей **все** слова Господни…» (Исх. 24:4). Кроме того, в книге Второзаконие Бог через Моисея прямо запретил вводить новые заповеди (Втор. 4:2). Исходя из этого, саддукеи считали, что любое отступление от буквальных предписаний Торы является государственным преступлением. Поэтому они жестко отвергали все фарисейские нововведения, именуемые Устной торой. Во II -1 веках до н. э. возникавшее между саддукеями и фарисеями на этой почве противоборство нередко заканчивалось кровавыми разборками. Так, было во времена Александра Янная, организовавшего массовую резню законоучителей. А ответные казни последовали при правлении его жены — царицы Александры Саломеи (Шломцион), управлявшей Иудеей вместе с братом — лидером фарисеев Симоном бен Шетахом. Одна из концептуальных идей, которую последний сумел законодательно закрепить в качестве обязательного правила, сводилась к тому, что только синедрион (состоявший в те годы из фарисеев) обладает исключительным правом толковать Тору.

Между тем, в начале нашей эры в синедрионе преобладали саддукеи. Но мудрецы или законоучители, как наиболее авторитетные представители фарисейства, тоже входили в его состав. Во всяком случае, о смешанном составе синедриона и трениях, возникавших между судьями из разных религиозных

партий, неоднократно упоминал Лука (Деян. 5:34; 23:6).

Все вышеизложенное как раз и дает основания полагать, что **фарисеи и саддукеи могли руководствоваться при принятии решения по делу Иисуса не вполне идентичными законоположениями.** У фарисеев, непрерывно развивавших устное законотворчество и постоянно возводивших «ограду вокруг Торы», спектр судейского усмотрения был намного шире.

Важно также отметить, что не только между религиозными течениями, представленными в синедрионе, но и внутри этих партий (как саддукеев, так и фарисеев), также не было единства по поводу объема действующих законоположений и практики их применения. Л. Шифф-ман, например, заметил, что между группой саддукейских священников, основавших секту Мертвого моря, и иерусалимскими саддукейскими священниками «существовали разногласия по целому ряду вопросов еврейского закона» и, в частности, документ «Некоторые вопросы, относящиеся к Торе» «перечисляет двадцать два правовых вопроса, по которым существовали разногласия».

Еще более серьезные правовые баталии разворачивались в фарисейской среде. Об этом свидетельствует Мишна, в которой значительная часть текста изложена в дискуссионной форме. В Еврейской энциклопедии об этом сказано: «Часто мнения расходятся, нередко существует более двух мнений по одному и тому же вопросу, что затрудняет восприятие Мишны как кодекса законов». Известно, что школы фарисейских законоучителей Гиллеля и Шаммая зачастую расходились в интерпретации разных законоположений, и те из них, относительно которых не было достигнуто согласованного решения, толковались различно в этих школах. Правила же, определяющие преимущества того или иного мнения в спорных ситуациях, были окончательно сформированы и письменно закреплены значительно позже.

Согласитесь, что в таких условиях, когда и сама галаха[64]. и правила ее толкования еще окончательно не сложились, да, к тому же, допускалось принятие решений, противоречащих уже сложившейся галахе. сложно вершить объективное правосудие. И столь же сложно давать оценку действиям судей, рассматривавших дело Иисуса.

Не менее серьезной проблемой является вопрос об отношении Самого Иисуса **к ветхозаветному закону и его позднейшим толкованиям.**

До сих пор по этой проблеме высказываются диаметрально противоположные мнения. Существует три основных точки зрения:

1) Иисус полностью отвергал ветхозаветный закон.

2) Иисус соблюдал Закон и ничего не отменял в нем.

3) Иисус отменял лишь те положения Закона, которые имели временное (преходящее) значение.

Дискуссия по этому вопросу тянется с давних времен. Еще Маркион (II век н. э.) и его последователи исключили Моисеев закон из числа книг Божественного Писания. А манихеи[65]в споре с блаженным Августином (некоторое время он был адептом манихейства) утверждали, что Господь как раз и пришел на землю для того, чтобы отменить кодекс Моисея. М. Лютер полагал, что Благая весть заместила Моисеев закон. Л. Н. Толстой исходил из того, что Евангелие является решительным отрицанием этого закона.

Следует отметить, что при исследовании вопроса о степени отрицания Иисусом ветхозаветного закона богословы и светские ученые используют широкий набор слов и терминов: Иисус обновил Закон, объяснил, развил, расширил, изменил его, подверг корректировке, углубил, переосмыслил, раскрыл во все полноте. Наконец. — прекратил и отменил.

Нет единства в понимании этого вопроса и среди еврейских авторов. Так, Д. Флуссер считал, что Иисус «был верным закону евреем» и не нарушал заповеди Торы. В то же время, он признавал, что «учение Иисуса ставило под вопрос устои общества»[66]. Другой, не менее известный еврейский ученый Дж. Ньюснер пришел к мнению, что Иисус призывал своих последователей отказаться от соблюдения трех основополагающих заповедей Десятисловия (о почитании родителей, о соблюдении субботы и о Святости Господа)[67].

Еще более жесткая и непримиримая позиция по отношению к Иисусу просматривается у тех раввинов, которые пришли к выводу, что Он Своим учением пытался подменить Тору в целом. Самый яркий пример — Маймонид. В своем «Послании в Тэйман» он писал: «Тора едина, а его учение — ее противоположность. Утверждение, что оба учения от единого Бога, направлено на подрыв Торы… Он выдавал себя за посланца Божиего, который явился, чтобы разъяснить неясности в Торе, утверждая, что он Машиах, обещанный нам всеми пророками. Его истолкование Торы, в полном соответствии с его замыслом, вело к упразднению ее и всех ее заповедей и допускало нарушение всех ее предостережений»[68].

Вышеизложенное заставляет исследователей ставить все новые и новые вопросы и искать ответы на них.

Были ли у иудейских иерархов основания опасаться, что введение Иисусом «новой Торы» или «нового Закона» повлечет отмену старого, ветхозаветного? В какой степени «новая Тора»

Иисуса отрицала ветхозаветную Тору, и отрицала ли вообще? Можно ли в этой связи говорить о том. что Иисус посягал на незыблемость Моисеева закона? Или Он был правоверным иудеем, свято соблюдавшим Тору, а первосвященники расправились с Ним из мести, лишь за то, что Он обличал их пороки?

Чтобы почувствовать сложность поднятой проблемы, над разрешением которой давно бьются богословы и историки, стоит привести высказывание Иоанна Златоуста, сделанное им в связи с различным отношением к Моисееву закону последователей Маркиона и иудеев, продолжавших почитать этот Закон: «А церковь Божия, избегая крайностей тех и других, идет средним путем. — и не соглашается подчиняться игу закона, и не допускает хулить его. но хвалит его и по прекращении его за то, что он был полезен в свое время. Поэтому тот, кто намеревается бороться с теми и другими, должен соблюдать это равновесие»[69].

Не углубляясь далее в эту сложную тему, следует признать, что у нас нет достаточных оснований для утверждений о полной или частичной отмене Иисусом ветхозаветного закона. В Нагорной проповеди Он, возможно, цитировал отдельные положения древнего Закона в интерпретации, предлагаемой книжниками и фарисеями. Сам же Моисеев закон Иисус не отвергал. Хотя, надо признать. Он все же переступил некие границы, которыми в то время была очерчена религия иудеев. Эту мысль кардинал В. Каспер выразил в следующих словах: «Иисус превосходит закон (по меньшей мере, в первой, второй и четвертой антитезах Нагорной проповеди, которые считаются первоначальными) и тем самым переступает границы иудаизма. Хотя Он и не противопоставляет свое слово закону, но все же ставит его над высшим авторитетом иудаизма — словом Моисея»[70]. Галаху же (предание) Иисус, по мнению современных исследователей, вообще отвергал «как неадекватное выражение воли Божией, содержащейся в Писании»[71].

Между тем. если признать, что Иисус отвергал галаху, то надо признать, что Он отвергал и связанный с ней безусловный авторитет законоучителей. Хотя однажды и подтвердил его публично (Мф. 23:2–3). Возможно, Он сделал это из тактических соображений. По той же причине, по которой не раскрывал до суда Свой мессианский статус, чтобы не давать повода для выдвижения против Него обвинений.

Не исключено, впрочем, что в принципе Иисус не возражал против разъяснений и комментирования Закона, но был против того, чтобы путем его толкования искажался и извращался сам

Закон.

В любом случае, констатируя, что Иисус «переступил границы иудаизма» и посягнул на авторитет учителей Торы, на учение книжников и фарисеев, исследователь вправе допустить. что именно эти обстоятельства и могли привести Его на скамью подсудимых.

Проблема сводится, по сути, к поиску объективных ответов на два вопроса: с одной стороны, о степени искажения ветхозаветного закона книжниками и законниками; и, с другой — о юридической квалификации степени произведенной Иисусом корректировки закона и ее правомочности (кто Ему предоставил такое право?). Последнюю часть вопроса можно сформулировать иначе: кто имел право, не нарушая ветхозаветные заповеди, внести в них существенные изменения?

Есть лишь один критерий, с помощью которого можно найти искомый ответ. Правда, критерий этот богословский, а не правовой. В конечном счете, все зависит от того, как тот или иной человек (историк, богослов или судья) относится к Иисусу, кем Его считает — посланником Бога или самозванцем?

Именно с этих позиций предлагают давать ответы на поставленные вопросы протоиерей А. Сорокин. И. Т. Райт и некоторые другие богословы.

Так. А. Сорокин отмечал, что в земном служении Иисуса удивительным образом «смыкаются кажущиеся несочетаемыми вещи», Он наполняет ветхозаветный закон «совершенно новым смыслом, даже как будто упраздняя старый», «Он делает это как тот. кто имеет исключительные. авторские права“ на Священное писание»[72].

Развернутый ответ на исследуемый вопрос дает И. Т. Райт. В главе 13 своей книги «Иисус и победа Бога» он писал: «Наступил момент великого обновления, когда Тора будет написана в людских сердцах… Ноу кого есть власть объявить о наступлении этого мига для святой Торы. данной Богом? У Иисуса. Как отмечают два крупных исследователя Иисуса и иудаизма, Иисус в этом смысле „говорил от лица Бога“, возвещая несоответствие Моисеева законодательства новой эпохе и объявляя о возможности отбросить отныне некоторые из его божественных установлений»[73]. А далее И. Т. Райт привел отрывок из книги Дж. Ньюснера, который отмечал, что «Иисус говорит не как учитель Торы и не как пророк» и что, оставаясь внутри мира Торы трудно понять учителя, который «ставит себя вне и, возможно, выше Торы, а может быть, и над Торой».

Надо сказать, что Дж. Ньюснер точно очерчивает контуры

искомого нами критерия, хотя и не считает Иисуса Богом. «Мне становится очевидным, — пишет он, — только Бог может требовать от меня того, что требует Иисус».

Лишь в этом случае Иисус имел полномочия провозгласить наставления, которые, безусловно, отличались от того искаженного понимания иудейского Закона и Самого Бога, которое охранялось его ревнителями. Поэтому Бог и говорил об Израиле через уста пророка Осии: «Написал Я ему важные законы Мои, но они сочтены им как бы чужие» (Ос. 8:12).

Таким образом, следует признать, что отношение Иисуса к самому Закону и его толкованиям было все же различным. Если Устной торе Он прямо противопоставил Свое учение, то к Моисееву закону относился иначе. Иисус «не отбрасывал Тору» в целом, не отвергал полностью ни одну из ее заповедей и не призывал их нарушать. Но Он давал некоторым из них другое понимание, новое наполнение, возвращая людям истинную суть и смысл этих заповедей, что, вероятно, и явилось одним из поводов для обвинения Его в их нарушении.

Если исходить из того, что Иисус — Бог, то отпадают все основания для споров и дискуссий. Иисус не отменяет ветхозаветные заповеди. Он творит и это действительно исключительная прерогатива Бога. Собственно, в Нагорной проповеди так и сказано: «Итак, кто нарушит одну из заповедей сих малейших и научит так людей, тот малейшим наречется в Царстве Небесном; а кто сотворит и научит, тот великим наречется в Царстве Небесном» (Мф. 5:19).

4. А судьи кто?

Из новозаветных источников следует, что суд над Иисусом был не один, а три: суд синедриона. суд правителя Галилеи и суд префекта Иудеи.

Сведений об иерусалимском синедрионе (по евр. — санхедрин) сохранилось немного. Полагают, что он был одновременно религиозным, законодательным и судебным учреждением, рассматривавшим наиболее важные дела. Причем, даже в период римской оккупации. Хотя римляне несколько урезали его полномочия — синедрион мог судить иудеев только за религиозные преступления. И даже приговаривать их за это к смертной казни. Однако приговор подлежал утверждению римским наместником.

Принято считать, что в начале нашей эры в составе синедриона преобладали саддукеи. Из их числа назначались священники Иерусалимского храма, а также первосвященник, возглавлявший этот высший судебный орган. Вместе с тем, на Иисуса распространялась судебная юрисдикция правителя Галилеи (как уроженца этой местности), а также юрисдикция управлявшего Иудеей римского префекта, поскольку обвинение против Иисуса было выдвинуто в Иерусалиме.

Поэтому вершить суд над Иисусом действительно могли синедрион во главе с Каиафой (Кайафой), правитель Галилеи Ирод Антипа и римский наместник Понтий Пилат. Кроме того, многие историки считают, что «серым кардиналом», оказывавшим в те годы огромное влияние на политическую жизнь Иудеи, являлся первосвященник Анна (Анан), которого часто называют бывшим первосвященником[74].

Кто же из них инициировал судебное разбирательство над Иисусом? И почему?

В поисках ответа мы уже предприняли попытку установить причинно-следственную связь между учением Иисуса и состоявшимся судом. И оказалось, что такая связь представляется весьма вероятной. Патриарх Кирилл отмечал: «Поразительно, но борьба со Спасителем **и провозглашенным Им учением** объявляется с момента возникновения христианства, с провозглашения Христом Заповедей Блаженств».

Гонения действительно начались с этого момента. Организовали их иудейские храмовые священники. Между тем, сегодня расправу над Иисусом многие стремятся представить исключительно римским делом. Несмотря на то. что такое представление противоречит не только евангельским

свидетельствам, но и другим древним источникам.

Если обратиться к сохранившимся, благодаря Оригену, строкам из сочинения антихристианского писателя II века Цельса «Правдивое слово», то можно увидеть, что там казнь Иисуса показана исключительно иудейской: Его не распяли по римскому обычаю живым, а побили камнями и уже после смерти повесили на древе. То есть по Цельсу выходит, что Понтий Пилат вообще не причастен к Его смерти. В антихристианском иудейском сочинении «Тольдот Иешу»[75] инициатива в расправе над Иисусом тоже исходит от еврейских мудрецов. В Вавилонском Талмуде казнь Иисуса — «соблазнителя Израиля Иешу ха-Ноцри» — описана аналогичным образом. И, к тому же, там сказано, что иудеи судили Его с соблюдением всех древнееврейских юридических норм. В частности, якобы, в течение сорока дней вызывались свидетели защиты, которых, впрочем, так и не нашлось. И лишь после этого Иешу побили камнями, а тело Его повесили.

Имеются и другие свидетельства того, что в древние времена иудеям и в голову не приходило перелагать ответственность за казнь Иисуса с себя на римлян. Между тем, сегодня

большинство еврейских авторов утверждает совсем иное. Они пытаются доказать, что Иисуса судил только и исключительно Понтий Пилат.

Что касается христианских богословов, то их точка зрения сводится к следующему. Признавая, что окончательный приговор Иисусу вынес римский наместник, они полагают, что идейными вдохновителями и главными действующими лицами учиненной расправы были все-таки руководители иерусалимского синедриона. Об этом прямо сказано в Евангелиях. Даже у Иоанна, который вообще не описывает суд синедриона в доме первосвященника и лишь отмечает, что от Каиафы Иисуса повели в преторию[76]. Иисус прямо говорит Пилату, что «более греха на том. кто предал Меня тебе» (Ин. 19:11).

Попробуем разобраться в этом непростом вопросе. И вначале обрисуем несколькими штрихами портреты тех судей, которые, по мнению христианской церкви, не являлись инициаторами судебного процесса, не питали к Иисусу вражды и до суда, вероятно, относились к его проведению с безразличием.

Прежде всего, это **Понтий Пилат,** пятый римский прокуратор (префект) Иудеи и Самарии.

Римские провинции делились в то время на сенатские и императорские. Частью последней и была Иудея, входившая (согласно общепринятому мнению) в состав Сирийской провинции. Т. Моммзен же полагал, что Иудея в первые

десятилетия н. э. являлась римской провинцией второго ранга, а ее управителя именовал префектом[77]. Провинциальные префекты (в отличие от столичных) обладали на вверенных им территориях более широкими полномочиями. являясь там. по сути, полновластными наместниками. Поэтому Пилат, вероятно, обладал в Иудее всей полнотой судебной власти — был наделен простым империем или властью меча (правом жизни и смерти) для наказания преступников[78], и в делах судебных не требовалось утверждения его приговоров сирийским легатом.

Известно, что Пилат был выходцем из сословия всадников[79]. Мнения о нем сохранились весьма противоречивые. Но он и был, судя по всему, фигурой, совмещавшей в себе прямо противоположные качества.

Иосиф Флавий и Филон Александрийский связывают правление Пилата с применением массового насилия и бессудных казней, рисуют его жестоким, жадным и коррумпированным римским чиновником, который презирал иудеев и не раз оскорблял их религиозные обычаи и верования. С другой стороны, как замечает А. И. Лопухин, христианские историки «представляют правителя человеком деликатным и даже мягким, так что обвинительное изображение его у Филона и Флавия кажется похожим на грубую мстительную карикатуру». А далее Лопухин приводит характеристику Пилата, которую дал ему епископ Элликот: «совершенный и полный тип светского римлянина позднейшего времени: строгий, но не безжалостный: хитрый и знающий свет, быстрый и деятельный, высокомерно справедливый и, однако же. как верно заметили древние христианские писатели, человек себе на уме и потому трусливый: способный понимать справедливое, но без нравственной силы следовать ему».

Добавим к этому, что относительно длительный срок правления Пилата, по-видимому, должен свидетельствовать о его политической дальновидности и компетентности в делах управления захваченными Римом территориями. Его деятельность была подчинена выполнению главной задачи — обеспечению управляемости и общественного спокойствия в Иудее.

Столь резкое контрастирование реальных действий Пилата с его образом, описанным в Евангелиях, некоторые авторы объясняют довольно упрощенно. Они полагают, что евангелисты умышленно исказили этот образ в расчете на благосклонность римлян к христианским общинам.

В контексте евангельских источников представляется более объективной характеристика, которую дал Пилату Д.

Мережковский: «Пилат — не. святой", но и не злодей: он в высшей степени, — средний человек своего времени. Се человек!" — можно бы сказать о нем самом. Почти милосерд, почти жесток: почти благороден, почти подл: почти мудр, почти безумен; почти невинен, почти преступен: все — почти, и ничего — совсем».

У Мережковского Пилат является как бы срезом всего человечества: «Руки будут умывать от крови Господней все. почти справедливые"..почти милосердные“ судьи, „средние люди“, — но не умоют: суд Пилата — суд мира сего над Христом, во веки веков».

Эта характеристика римского префекта в определенной степени объясняет, почему Пилат не хотел — но осудил. Как и Иуда — не хотел, но предал.

Следующий судья — **Ирод Антипа.** Он был сыном Ирода Великого, именовался тетрархом или четверовластником (Лк. 3:1). поскольку, как ставленник римлян, управлял четвертой частью Иудейского царства — Галилеей и Переей. В истории образ Антипы запечатлен довольно отчетливо. Выделяют такие его черты как сладострастие, беспечность и болезненное честолюбие. Он бросил свою супругу и отнял у брата его жену Иродиаду, за что был публично осужден Иоанном Крестителем (Мк. 6:18–20). После этого Иродиада, «злобясь на него», настояла, чтобы Ирод заключил Иоанна в тюрьму. И хотя Ирод считал его «мужем праведным и святым», он все же не смог отказать Иродиаде, вынудившей правителя казнить Иоанна.

Евангелист Лука утверждает, что Ирод и Иисуса хотел убить, так как в народе говорили, что это восставший из мертвых Иоанн Креститель (Лк. 9:7–9). Фарисеи предупредили Иисуса об этом намерении Ирода и советовали Ему удалиться из Галилеи. Однако Он не сделал этого, поскольку знал, что Ему суждено погибнуть в Иерусалиме (Лк. 13:31–33).

Некоторые историки считают, что Ирод Антипа сыграл значительную роль в расправе над Иисусом. При этом, исходят из того, что в Деяниях апостолов он упомянут в числе судей на первом месте: против Иисуса выступили «Ирод и Понтий Пилат с язычниками и народом Израильским» (Деян. 4:27). А в отрывке из апокрифического Евангелия от Петра, найденном в Египте, сказано, что Иисуса судил синедрион и Ирод Антипа. И именно последний предложил распять Иисуса, а Пилат дал санкцию на Его распятие.

Надо также отметить, что в Евангелиях упоминаются иродиане, которые приняли участие в осуществлении плана, направленного на то. чтобы уловить Иисуса в словах и погубить Его (Мф. 22:15. Мк. 3:5–6). Исходя из названия, можно

предположить, что иродиане являлись сторонниками Ирода. Некоторые ученые полагают, что они представляли из себя религиозную секту и считали Ирода своим мессией.

В числе тех. кто преследовал Иисуса, в Новом Завете упоминаются также **саддукеи и фарисеи, книжники и законники.**

Кто они такие и кто из них имел больше оснований предать Иисуса суду?

Мы знаем, что саддукейство и фарисейство — это основные религиозно-политические течения в Иудее того времени. Саддукеев считали аристократией. Они занимали высшие государственные должности, в том числе пост председателя Верховного синедриона. На протяжении длительного исторического периода их основной обязанностью являлось служение в Храме. Вместе с тем, политика интересовала саддукеев еще больше чем религия. Во времена Иисуса они. в основном, лояльно относились к римлянам и при их поддержке сосредоточили в своих руках реальную власть. Саддукеями были первосвященники Анна и Каиафа.

Г. Чистяков писал, что саддукеи «не верят ни во что и поэтому почти всегда пребывают в состоянии скепсиса, уныния»[80].

Тезис о неверии «ни во что» довольно спорен. Отрицая божественное предопределение и возможность воскресения мертвых, саддукеи почитали Письменную Тору (Пятикнижие). И надо признать, в этом смысле их позиция была созвучна выступлениям Иисуса против внесения фарисеями в Закон добавлений, искажавших нередко его смысл. (Мк. 7:8; Мф. 15:3). Кроме того, надо учитывать, что наши представления о саддукеях (помимо Нового Завета) основаны исключительно на источниках, составленных фарисеями, которые были их непримиримыми противниками и сделали все возможное для того, чтобы вымарать все упоминания о саддукеях из иудейского исторического формуляра.

Из Евангелий следует, что Иисус чаще вступал в споры не с саддукеями, а с фарисеями (в переводе с иврита — «отделённые»), В то же время Он и общался с ними чаще, поскольку большинство фарисеев были выходцами из простого народа. Иисус имел среди них тайных сторонников. Среди таковых называют Никодима. Иосифа Аримафейского и Гамалиила.

В фарисейской среде действовала школа, основанная Гиллелем, некоторые высказывания которого созвучны с проповедями Иисуса. Между тем, фарисейское течение не

являлось однородным, и в то время в Иудее доминировали не гиллелиты. а фарисеи, демонстративно отделявшие себя от народа и гордившиеся своей показной набожностью. На первом месте у них была формальная процедура. Не дух, а буква Закона, его внешняя, обрядовая сторона. Во что в итоге все это вылилось — хорошо известно. Т. Моммзен писал: «Вера в букву священного писания достигла головокружительных высот нелепости; в особенности упрочился еще более свято соблюдавшийся ритуал, в оковах которого застывала всякая жизнь и всякая мысль».

Многие фарисеи выступали за освобождение Иудеи от иноземцев, уповая на приход Мессии. Саддукеи же и при римлянах смогли сохранить властные прерогативы и, судя по всему, не собирались передавать их в другие руки. Поэтому, когда на эту власть кто-то пытался посягать, они действовали решительно и безжалостно. Это дало некоторым авторам основание утверждать, что в расправе над Иисусом участвовали только саддукеи, а фарисеи вообще к этому не причастны. Так, профессор Д. Флуссер полагал, что фарисеи не участвовали в заседании синедриона, разбиравшего дело Иисуса, и даже осуждали Его выдачу римлянам. При этом он ссылался на синоптиков, которые не упоминают фарисеев в связи с судебным процессом. Многие авторы акцентируют внимание на том, что мировоззрение Иисуса было глубоко еврейским и поэтому между ним и фарисеями не могло возникать серьезных споров. Его наказ соблюдать все, что велят фарисеи, но не поступать по делам их, «ибо они говорят, и не делают» (Мф. 23:3), эти авторы трактуют в том смысле, что Иисус был полностью согласен с учением фарисеев и их трактовкой Торы, но осуждал их поведение и неправедные дела.

Представляется, что для подобных выводов нет достаточных оснований. Дж. Д. Данн обоснованно отмечал, что ряд современных авторов «преуменьшают трения между Иисусом и фарисеями». Как уже сказано, наиболее существенные расхождения между ними как раз и могли относиться к сфере толкования Моисеева закона. Иисус обличал фарисеев за искажение Божественного послания путем введения многочисленных постановлений и указов. В Евангелиях они названы «преданием человеческим».

Из Евангелий также известно, что именно фарисеи, претендовавшие на идеологическую монополию в области понимания и толкования Моисеева закона, следили за Иисусом и задавали Ему провокационные вопросы. Создается ощущение, что это было, по сути, инициированное из единого центра дознание. А вот организаторами гонений были, вероятно, саддукеи. Похоже

на то, что эти противоборствующие течения каким-то образом действительно объединили свои усилия в организации расправы над Иисусом.

Сравнительный анализ воззрений фарисеев и саддукеев дает основание говорить о том, что и те. и другие могли быть недовольны словами и деяниями Иисуса. Но если фарисеи вначале только «царапались»[81], то саддукеи стали плести нити реального заговора против Иисуса. Фарисеев же они просто использовали для реализации своих планов.

Идеологическим авангардом фарисеев являлись книжники и законники, также часто упоминаемые в Новом Завете. Вероятно, это были ученые титулы, а не признаки принадлежности к той или иной религиозной партии. Главным занятием этих выходцев преимущественно из фарисейской среды как раз и было толкование законов Моисея, применение их к различным изменяющимся обстоятельствам жизни.

Евангелисты Марк и Матфей прямо называют книжников главными противниками Иисуса. Марк, например, упоминает их более двадцати раз: именно книжники хотели погубить Иисуса (Мк. 11:18; 14:1,43). Они же приняли участие в суде над Ним (Мк. 15:1). Видно, что противостояние между книжниками и Иисусом затрагивало самые глубинные и принципиальные вопросы, связанные, в том числе с иным пониманием Бога (Мк. 2:7) и Мессии (Мк. 12:35–40). В Словаре «Иисус и Евангелия» сказано: «Частью учения Иисуса является осуждение книжников, равно как новое понимание Писания в свете Его пришествия»[82]. Все это подтверждает наше предположение об основном предмете расхождений между Иисусом и фарисеями-книжниками.

Для реализации своих замыслов саддукейские иерархи могли привлечь не только фарисеев. но и представителей других религиозных течений, в том числе иродиан, которые согласно Марку и Матфею пошли на хитрость, пытаясь выяснить у Иисуса, надо ли выплачивать налог правителю Рима.

Так что. в погублении Иисуса могли быть заинтересованы различные силы. Но, в первую очередь — все же саддукеи, опасавшиеся потери реальной власти. При этом, надо иметь в виду, что священнослужители из числа саддукеев, согласно всем древним источникам, в те годы окончательно утратили духовный авторитет в иудейском обществе. В частности, о нравственном упадке и предвзятости руководителей синедриона писал И. Флавий. Т. Моммзен указывал. что «управление первосвященников в предоставленных им границах» в Иудее отличалось «произволом и отсутствием достоинства».

По иудейским законам первосвященники должны были

служить пожизненно. Но при Ироде Великом эта традиция прервалась. Он сам стал производить их назначения. Во времена же Иисуса этой прерогативой обладал легат Сирийской провинции. Первосвященническая должность, по-видимому, стоила больших денег. По сути своей, первосвященники в это время превратились в обычных римских чиновников.

О девальвации первосвященнического сана нагляднее всего свидетельствует частая смена его носителей. Тот же Флавий отмечал, что римляне постоянно производили рокировки первосвященников. Их пребывание на этом посту иногда не превышало нескольких месяцев. В числе досрочно смещенных с должности Валерием Гратом (предшественником Пилата) числился и сам Анна.

Заметим, что немало проклятий в адрес иудейских властителей того времени содержится в Талмуде. Нередко цитируют отрывок из аггадического текста, называемого «Стихом о несчастьях»: «Горе мне от рода Анны, горе от их шипенья!» (Песахим 57а).

Именно в руках первосвященника Анны и его клана, по мнению большинства исследователей. находились реальные рычаги власти.

Анну отличали острый ум, исключительная хитрость и способность в приумножению богатства. Достаточно сказать, что у него было пятеро сыновей, и все они в разное время становились первосвященниками, а действующий первосвященник Каиафа, находившийся у власти восемнадцать лет, являлся его зятем.

Дж. Тейбор писал о первосвященнике Анне: «Римляне не относились легкомысленно к выбору кандидатов на эту должность, и следует предположить, что существовал высокий уровень политического влияния и коррупции, раз один человек так долго удерживал в своих руках подобную власть».

Э. Ренан также полагал, что вся ответственность за казнь Иисуса падает на Анну и его род: «Иисуса умертвил именно Анна (или, если угодно, партия, представителем которой он был). Анна был главным виновником этой ужасной драмы»[83].

Есть и другие основания для предположения, что организатором суда над Иисусом действительно мог быть первосвященник Анна, и что при его непосредственном участии разрабатывался и координировался план погубления Иисуса (Мф. 12:14).

Но **какими мотивами руководствовалось окружение Анны,** разрабатывая этот план? И как им удалось привлечь на свою сторону фарисеев?

Марк писал, что во время пребывания Иисуса в Иерусалиме «книжники и первосвященники искали Его. чтобы погубить Иисуса; ибо боялись Его, потому что весь народ удивлялся учению Его» (Мк. 11:18). Другой же евангелист, Иоанн, отмечал, что Иисуса хотели схватить и убить за то. что Он «нарушал субботу» и «Отцем Своим называл Бога, делая Себя равным Богу» (Ин. 5:16.18).

Есть основания считать эти обвинения взаимосвязанными. Книжники и законники из числа фарисеев могли принять участие в расправе над Иисусом, поскольку Его учение обличало их в искажении Моисеева закона. Они же полагали, что Он Сам подвергал этот Закон недопустимой корректировке, не имея на то полномочий. И при этом, с каждым днем завоевывал все большую популярность среди простых людей, духовными наставниками которых они себя считали.

А. Мень писал: «В лице Иисуса они увидели соперника, который, по их мнению, не имел прав на учительство. Авторитетным для законников был лишь тот. кто вышел из их школ, кто получил санкцию церковных наставников».

Иисус, по сути, покушался на религиозные привилегии фарисеев. Поэтому в их среде могли доминировать такие мотивы, как ярость и зависть, замешанные на боязни потерять эти привилегии. Понтий Пилат, согласно Матфею и Марку, это понимал, полагая, что Иисуса предали на смерть из зависти (Мф. 27:18: Мк. 15:10).

Исходя из сказанного, **основной пункт обвинения, выдвинутый фарисеями и книжниками против Иисуса,** мог сводиться к подстрекательству народа с целью его отпадения от иудейской религии и к отрицанию Им Торы. В той. разумеется, трактовке Закона, которая предлагалась фарисеями. Своей же трактовкой Иисус, по их мнению, сбивал Израиль с истинного пути, подрывал основы иудейской веры.

Что касается саддукеев, то они. облеченные властью, по-настоящему всполошились, когда поняли, что Иисус проповедует и действует, как «власть имеющий». В Храме «первосвященники и книжники, и старейшины» спрашивали Его: «какою властью Ты это делаешь? и кто Тебе дал власть делать это?» (Мк. 11:27–28). Поэтому их **основной обвинительный тезис мог заключаться в покушении Иисуса на властные функции, неразрывно связанные с Храмом, которому Иисус, по их мнению, противопоставил идею о Царстве Божием. А также — в Его притязаниях на власть путем присвоения титула Царя Иудейского.** При этом, первосвященники понимали, что Иисус не претендует на титул правителя Иудеи. Однако посчитали, что Его

действия, выразившиеся в посягательстве на монополию Храма, могли подорвать финансовое могущество саддукейского клана и дестабилизировать обстановку в Иудее.

Вероятно также, в саддукейских рядах могли возникнуть опасения, что объединение вокруг Иисуса людей, которые вознамерились сделать Его Царем Иудейским, может привести к окончательной потере над ними контроля, перерасти в фазу открытого противостояния храмовой бюрократии, а. возможно, — и римской власти. Первосвященник Каиафа, одним из первых интуитивно почувствовавший исходящую для его клана угрозу, произнес слова, которые многое объясняют в деле Иисуса:

— Пусть лучше один Человек погибнет за народ, чем весь народ — за одного Человека (Ин. 11:50; 18:14).

Это дает основание полагать, что **Анна и Каиафа с самого начала были намерены руководствоваться в деле Иисуса не столько иудейскими законами, сколько мотивами политической целесообразности. Закон же под нее лишь подстраивали.**

Целесообразность эта проистекала, вероятно, не только из-за угрозы нарушения непрочного мира с римлянами. В значительной степени она могла основываться на власти больших денег, которые многочисленными ручейками стекались в Иерусалим. Еще в начальный период деятельности Второго Храма[84] иудеи добровольно приняли на себя заботы о содержании Храма и его служителей. Поступления были значительными и состояли из храмового налога, частных даров, пожертвований, приношений и др. Согласно Еврейской энциклопедии в храмовой казне также хранились вклады частных лиц. Причем «по большей части это были вклады богачей». И эта часть казны была невероятно велика.

Все эти богатства концентрировались в Храме по причине безграничной веры в иудейского Бога Яхве и Святилище как единственное место его обитания на земле. Поэтому любые деяния, подрывавшие статус-кво в понимании этого Бога, посягали и на казну Храма. А потому подлежали жестокому подавлению.

В этой связи вполне объяснимо, почему непосредственным толчком, переполнившим чашу терпения первосвященников, послужило то, что Иисус учинил беспорядки в Храме — начал выгонять торгашей и опрокидывать столы меновщиков. Причем, по словам Иоанна, пустил при этом в дело бич (Ин. 2:15). Исследуя этот эпизод, надо иметь в виду, что обмен денег перед уплатой храмового налога производился на иудейские монеты, отчеканенные Храмом. При этом, как полагают некоторые

историки, обменный курс «составлял колоссальную разницу, что приносило Храму невиданную прибыль»[85].

Поэтому в процессе выдвижения обвинения против Иисуса в саддукейских кругах могло доминировать опасение потерять власть и огромные доходы. Выслушав притчу о злых виноградарях. они, конечно, догадались, о ком именно Иисус говорит. Они прекрасно поняли, что именно у них будет отнят виноградник и поэтому уже тогда готовы были Его схватить, но «побоялись народа». А Иисус после этого объявил уже открыто, без каких-либо иносказаний: «Царство Божие будет отнято у вас и дано приносящему плоды народу» (Мф. 21:33–46; Мк. 12:1—12; Лк. 20:9—19).

Таким образом, появление на авансцене истории дела Иисуса могло быть связано с объединением зловещих замыслов руководителей фарисейской и саддукейской партий, чему, в свою очередь, могли способствовать общий страх, зависть и ненависть к Иисусу. Первоисточник этой ненависти раскрыл Сам Иисус, обличая искаженное представление иудейских иерархов и законоучителей о Боге, о чем подробно говорилось в предыдущей главе.

Так созрел совместный план погубления Иисуса. Судя по всему, он не раз уточнялся, а арсенал используемых для этого средств менялся. Вначале за Ним следили, анализировали Его проповеди, подсылали к Нему подстрекателей и провокаторов, устраивали Ему ловушки. Потом пытались спровоцировать на какое-либо политическое действие или высказывание, рассчитывая привлечь к Нему внимание римского наместника. Возможно, в этот план входило и заключение с Пилатом неких договоренностей, и возбуждение ненависти к Иисусу среди иудеев и другие меры, в том числе законодательные, о которых далее пойдет речь.

5. Не по букве Закона

Введение чрезвычайных норм, призванных обойти Моисеев закон, обосновывалось необходимостью сооружения «ограды вокруг Торы». Поскольку Тору «устрожать» было нельзя, использовали юридическую уловку — «устрожили» не саму Тору, а ограду вокруг нее. Для чего? С той целью, чтобы, говоря словами автора галахического труда «Сефер гахинух»[86], не допустить «разрушения веры, разногласий в сердцах народа и окончательной гибели нации».

Ранее уже упоминалось об общих принципах, присущих чрезвычайному правосудию. Теперь пришло время более детально рассмотреть конкретные ситуации и законы, допускавшие применение особых процедур и правил.

1. **Без свидетелей (Закон о допустимости ненадлежащего свидетельства).** Положение о том, что смертный приговор должен основываться на показаниях двух свидетелей (как минимум) четко закреплено в Пятикнижии (Втор. 17:6). Более детально законоположения о свидетельских показаниях описаны в мишнаитском трактате Санхедрин. Этим вопросам посвящено около трети правовых норм трактата. В частности, там закреплены вопросы предупреждения свидетелей об ответственности, определения их пригодности для допроса, порядка его проведения и проверки показаний на предмет их достаточности и т. д. Между тем. в процессе правовой детализации этого важнейшего в древнееврейском праве института было сформулировано несколько законоположений об особенностях свидетельствования, которые не стыковались с нормами Пятикнижия.

Если, например, обратиться к Законам о свидетельстве Маймонида. то можно прочесть: «В вопросах о запрещенном (и разрешенном) верят одному свидетелю, даже если он не имеет права свидетельствовать в других вещах» (Законы о свидетельстве 11:6)[87].

По делу Иисуса, как известно, свидетельские показания тоже были недостаточны. Но Его тем не менее осудили. Почему? Синедрион в этом случае нарушил закон? Или же суд действовал в соответствии с законом, пусть и чрезвычайным?

Рассуждения М. Элона о допустимости осуждения убийц при отсутствии надлежащих свидетельских показаний приводят к мысли о втором варианте. И это не личное мнение профессора. М. Элон в этом случае лишь разъяснял позицию Маймонида. которая, в свою очередь. основывалась на проведенном тем

тщательном анализе норм древнееврейского права.

Вот еще один комментарий на эту тему, сделанный раввином Ш. Раппопортом: «Если во время процесса по обвинению в убийстве суд будет убежден, что преступление было действительно совершено подозреваемым, то его можно осудить даже в том случае, когда одно или многие из этих требований не были выполнены… Это верно лишь для того случая, когда нет ни тени сомнения в самом факте преступления, и единственное препятствие на пути судопроизводства — установленная процедура»[88].

Этот комментарий объективно отражает смысл написанного Маймонидом. Не прав раввин Раппопорт лишь в одном — такой же, по сути, упрощенный порядок судопроизводства законоучители распространяли, кроме убийц, на идолопоклонников и «евреев-доносчиков» (мосе-ров), если с ними не расправлялись во внесудебном порядке.

2. Без предупреждения (Закон о необязательности предупреждения). Поскольку в порядке исключения допускалось осуждение человека без надлежащих свидетельских показаний, то уже не кажется странным, что в тех же ситуациях не действовало еще одно фундаментальное положение древнееврейского права, обязывавшее свидетеля предостерегать (предупреждать) преступника о недопустимости совершения преступления.

Согласно Мишне при допросе свидетеля суд обязательно выяснял: «Вы предостерегли его?» (Мишна. Санхедрин 5:1). И если это не было сделано, наступали иные правовые последствия. Вплоть до оправдания обвиняемого. Вместе с тем, по делам чрезвычайной подсудности вообще никакого предупреждения не требовалось. Комментаторы Мишны (Санхедрин 11:4) писали: «Среди всех преступлений, за которые подлежат смертной казни или отсечению души, только два не требуют предупреждения: совратитель (имеется в виду совращавший в идолопоклонство — авт.) и лжесвидетели». Маймонид же, обобщив постановления древних мудрецов, закрепил в своем кодексе положение о том. что не требуется предупреждать вообще всех без исключения вероотступников — «всех, кто отрицает Единого Бога, или пророчество, или Божественность Торы, и предателей, и принявших веру других народов: не принадлежат они к еврейскому народу, и не требуется для них ни свидетелей, ни предупреждения, ни суда» (Законы об ослушниках 3:2).

Маймонид в Законах раскаяния классифицировал всех еретиков и безбожников на 24 категории, в том числе выделял два типа отступников (бунтовщиков): тех «кто отступает от одной заповеди, и тот, кто отступает от всей Торы», а также «вводящего

в грех многих» — того «кто ввел других в заблуждение и соблазнил (подобно Йешу)»[89].

Между тем. даже осуждая таких опасных преступников, желательно было создать видимость соблюдения Моисеева закона о предании смерти «по словам двух свидетелей, или трех свидетелей» (Втор. 17:6). Поэтому законоучителями был придуман специальный прием, именуемый «тайным розыском» или «засадой».

3. **Фабрикация доказательств.** Закон о «тайном розыске» сформулирован в Мишне. Нетрудно заметить, что с помощью этого приема доказательства создавались искусственным путем. Данный факт не отрицают и еврейские исследователи. По сути, проведение «тайного розыска» позволяло фабриковать доказательственную базу.

В Мишне закреплено: «Сказал он двум — так они его свидетели: приводят его в бейт-дин (суд — авт.) и казнят его скилой (побиванием камнями — авт.). Сказал одному — тот говорит: есть у меня товарищи, заинтересованные в этом; если был хитер и не мог говорить перед ними — устраивают ему засаду, пряча свидетелей за забором[90]…» (Мишна. Санхедрин 7:10)[91].

Другими словами — если человек подстрекал двоих к идолопоклонству, они становились свидетелями и без предупреждения вели его в суд. А если он говорил на эту тему с одним подстрекаемым, тот должен был спровоцировать будущего подсудимого на расширение числа лиц, якобы заинтересованных в служении идолам. Если же подстрекатель оказывался «хитер» и не попадался на эту уловку, ему устраивали засаду.

Вот как описан порядок ее проведения в талмудическом трактате Санхедрин 67а: «Зажигают для него светильник во внутреннем помещении [дома], а свидетелей прячут снаружи, чтобы они могли видеть его и слышать его голос, в то время как он не видит их. Тогда тот, кого он совращал, говорит ему: скажи мне теперь [еще раз], что ты говорил. И [совратитель] отвечает ему. И тогда тот говорит ему: как мы можем оставить нашего Бога. Который на небесах, и служить идолам?! И если он отрекается, то хорошо: но если он отвечает: это есть мой долг и мое благо, — то тот призывает свидетелей, слушавших снаружи, [и они] приводят его в суд и побивают камнями»[92].

Из талмудических трактатов следует, что до начала суда синедриона над Иисусом в отношении Него первосвященником Анной могла быть предпринята именно такая попытка проведения тайного розыска, хотя Иисус и упомянут в этом случае под другим именем[93] [94].

4. Возможность осуждения на основании собственного признания. Представляется очевидным, что использование провокации в виде тайного розыска противоречило нормам Пятикнижия, поскольку допускало признание обвиняемого в качестве основного доказательства. Комментаторы «Мишне Тора» прямо пишут об этом. Они отмечают, что по результатам использования в отношении совратителя «тайного розыска» судьи получали «недействительное» при обычных условиях показание: «во-первых, свидетельство со слов другого (они же не слышали совращения, а только рассказ совратителя о том, что он совращал), а во-вторых, свидетельство со слов самого обвиняемого, что в обычном уголовном процессе недопустимо»[91].

Чтение Евангелий наводит на мысль, что первосвященники как раз этого и добивались. И Анна, и Каиафа допрашивали Иисуса с целью принять его собственное признание в качестве недостающего и решающего исход дела доказательства.

Чем же они руководствовались? Они действовали в правовых рамках или допустили беззаконие?

Существует мнение, что признание обвиняемым своей вины рассматривалось в Ветхом Завете как доказательство, достаточное для постановления обвинительного приговора. Об этом можно прочесть в Еврейской энциклопедии Брокгауза и Ефрона (в статье «Судопроизводство») со ссылкой на две библейские истории. В первой рассказывается об Ахане, из колена Иудина, которого осудил Иисус Навин (Нав. 7:20–26). Вторая история повествует о казни по приказу царя Давида отрока, сына амаликитянина, который сообщил ему, что добил раненого Саула по его просьбе (II Цар. 1:16). Те же примеры казней, совершенных исключительно на основании самопризнаний, приведены в кодексе Маймонида. Судя по всему, он не нашел им однозначного объяснения, предположив, что в этих случаях были вынесены «временные постановления», либо казнь осуществлялась «по приказу царя» (Законы о Санхедрине 18:6).

История с Аханом упоминается в Мишне (Санхедрин 6:2) и в Талмуде, но там акценты расставлены иначе. В частности, сказано, что Ахал, признавший вину, неоднократно совершал преступления тайно, то есть без свидетелей.

Автору могут возразить, что в том же трактате Талмуда есть более определенные высказывания о недопустимости осуждения на основании собственного признания. Все это так. Но трудно отрицать, что дискуссии о допустимости осуждения человека на основании лишь его собственного признания по делам особого производства не раз возникали между законоучителями, как в период составления Мишны и Талмуда, так и в более поздние

времена[95]. И в первую очередь это касалось идолопоклонников, с целью осуждения которых признание в совершении преступления разрешалось добывать искусственным путем.

О стремлении синедриона осудить Иисуса на основании Его собственного признания может свидетельствовать еще один факт, зафиксированный евангелистами. Речь идет о применении первосвященником Каиафой клятвы или заклятия. Похоже на то, что. потерпев неудачу при проведении «тайного розыска», иудейские иерархи попытались спасти положение с помощью «царицы доказательств».

5. Клятва как способ восполнить нехватку доказательств. Клятва (евр — шеба) именем Господа или своей жизнью издревле использовалась людьми для подтверждения истинности своих слов. Моисеев закон, ограничивая ее применение (Исх. 20:7; Лев. 19:12), тем не менее, предписывал в определенных случаях клясться именем Господа (Втор. 6:13) с целью утверждения сказанного, в том числе при свидетельствовании перед судом. В основном, клятва применялась по делам, связанным с имущественными тяжбами (Исх. 22:11), что позже было закреплено и в других законодательных актах (Законы о Санхедрине 7:3).

Древнееврейское право предусматривало несколько видов клятв: клятва истца как доказательство его правоты; клятва ответчика (гесет), категорически отвергающего притязания истца; клятва свидетельствования и др.

Полагают, что в уголовном деле, по результатам рассмотрения которого предусматривалась смертная казнь, заклятие или клятва были неприменимы. Ведь подсудимый, которому грозил смертный приговор, мог произнести ложную клятву для спасения своей жизни. Однако это — общее правило, из которого также могли быть исключения. И они, вероятно, были.

Комментаторы кодекса «Мишне тора» признают, что «клятва является важным элементом еврейского суда: к ней прибегали как к последней возможности доказать свою правоту за неимением свидетелей, документов и т. п.»[96].

Автор полагает, что в деле Иисуса Каиафа мог руководствоваться аналогичной правовой нормой, видимо, не запрещенной в те годы и при рассмотрении некоторых уголовных дел, отнесенных к особой подсудности. Суть этой нормы в том, что обязанием дать клятву судьи пытались восполнить одиночное свидетельство, считавшееся по закону недостаточным. В подтверждение этой версии можно, опять же, сослаться на кодекс Маймонида: «Не выносят судебное решение на основании

показаний одного свидетеля — ни в случае, когда подсудимому угрожает казнь, ни в имущественных тяжбах…; однако из традиции известно, что на основании показаний одного свидетеля можно обязать человека дать клятву» (Законы о свидетельстве 5:1)[97].

Как видим, Маймонид пишет не только о применении заклятия при рассмотрении имущественных тяжб. Он недвусмысленно утверждает, ссылаясь на древнюю традицию, что заклятие применялось в исключительных случаях и по уголовным делам со смертной казнью. А к таким делам, как мы уже выяснили, относились, прежде всего, дела в отношении идолопоклонников.

6. Без исследования оправдательных доводов (Закон об обольстителе (совратителе) в идолопоклонство). Еще одно фундаментальное положение, на котором базируется древнееврейское право, сводится к следующему: суд. в котором рассматривается вопрос жизни и смерти человека, должен начинаться с попыток оправдания обвиняемого (Мишна. Санхедрин 4:1). Точнее — с исследования доводов в пользу оправдания. Указанный принцип детализирован в последующих мишнах того же трактата.

Но всегда ли такие дела «начинали с оправдания»?

Оказывается, не всегда. На подстрекателей к идолопоклонству это правило также не распространялось. Маймонид писал: «Запрещено совращаемому искать совратителю оправдание» (Законы об идолопоклонстве 5:7). А вот что сказано в раввинском обозрении трактата Санхедрин Вавилонского Талмуда на листе 30: «в суде не помогают найти оправдание человеку. склоняющему людей к идолопоклонству, в то время как во всех других случаях судьи до последнего момента ищут факты и свидетелей, которые способны доказать, что подсудимый не виновен». А далее дается обоснование этому изъятию со ссылкой на Тору — идолопоклонника, как наиболее опасного злодея, «не жалей… и не прикрывай…» (Дварим 13:10 или Втор. 13:8).

Как видим, древнейшая заповедь — не жалеть идолопоклонника — со временем трансформировалась в правовую норму об исключении из судебного процесса базового принципа об обязательном исследовании в суде оправдывающих обвиняемого доводов. А если сказать проще — о лишении его права на защиту.

Анализ показывает, что, обосновывая необходимость введения такого рода чрезвычайных норм, законоучители в основном (наряду *с* повелением создать ограду вокруг Закона), ссылались именно на это библейское предписание (Втор. 13:8). Из

этих древнейших постулатов искусственным путем было выведено сразу несколько чрезвычайных законов, существенно урезавших права подсудимых и процессуальные гарантии от недопущения судебных ошибок. В результате полностью аннулировалась функция защиты, направленная на поиск и предъявление суду оправдывающих обвиняемого доказательств, исключалась состязательность сторон, и судебный процесс приобретал явно обвинительный уклон.

Стоит еще раз обратить внимание и на цель, которая должна в названных случаях достигаться. Это чрезвычайная опасность идолопоклонников-обольстителей, посягающих на основы иудейской веры и единство нации. Ч. Г. Макинтош в «Толковании на книгу Второзаконие» подчеркивал, что в Главе 13 речь идет «о заблуждении необыкновенно важном, — о попытке отвратить народ от живого и истинного Бога, что расшатывало само существование Израиля как нации»[98].

7. **Без возможности оправдания после приговора.** Вышеописанный порядок действовал и после вынесения смертного приговора. По общему правилу, в случае появления после окончания уголовного суда новых, оправдывающих осужденного доказательств, дело подлежало пересмотру. Это правило действовало в течение 30 суток. Вместе с тем, комментируя лист 33 трактата Санхедрин. раввины прямо пишут: «Однако на того, кто сбивает еврея с пути служения Всевышнему и склоняет к идолопоклонству, это правило не распространяется».

С другой стороны, по делам исключительной подсудности было подвергнуто трансформации правило о невозможности возврата в суд для обвинения ранее оправданного. В кодексе Маймонида есть правовая норма о том. что если судьи, провозгласившие оправдательный приговор, «ошиблись в законе, который признают даже саддукеи, то возвращают подсудимого для обвинения» (Законы о Санхедрине 10:9). Речь идет о применении закона, прямо прописанного в Пятикнижии. А значит, в том числе о законоположениях, предусматривавших ответственность идолопоклонников (Главы 13. 17 и 18 книги Дварим/Второзаконие). Выходит, что в случае неправильного применения этих норм, уже оправданного синедрионом человека могли снова привести в суд и пересмотреть оправдательный приговор! И это. при том, что такой процедуры Пятикнижие вообще не предусматривало.

Таким образом, для совратителя практически полностью исключалась возможность оправдаться по обвинению в идолопоклонстве, что и было зафиксировано Маймонидом: «Если его оправдали и после этого кто-то нашел довод в пользу

обвинения, то возвращают подсудимого, а если он был осужден и после этого кто-то нашел довод в пользу оправдания, то не возвращают» (Законы о Санхедрине 11:5).

8. **В течение одного дня.** Подверглось преобразованию и правило одного дня. действовавшее только в случае вынесения оправдательного приговора: «Уголовные дела заканчивают в тот же день оправданием и на следующий день — обвинением» (Мишна. Санхедрин 4:1). То есть, судьи, пришедшие к выводу о виновности подсудимого, обязаны были отложить вынесение приговора на следующий день. Раввин Э. Эссас в своем комментарии к листу 17 трактата Санхедрин Вавилонского талмуда отмечал: «Талмуд объясняет: смертный приговор не разрешается выносить в день судебного слушания. Чтобы принять окончательное решение, надо подождать ночь и часть следующего дня. чтобы дать возможность объявиться свидетелям, которые могут дать показания в пользу подсудимого. А судьи, которые, пусть даже и на следующий день, единогласно приговорили обвиняемого к высшей мере наказания, получается, демонстрируют тем самым, что. по их мнению, у подсудимого уже нет шансов на оправдание. А ведь мир устроен так. что в нем обязательно должен проявляться принцип, заложенный в Творение Всевышним: нельзя желать смерти, надо — надеяться на исправление преступника».

Однако по делу Иисуса синедрион отклонился от этого важнейшего принципа, и поступил в соответствии с предписанием, следы которого сохранила Тосефта, описывающая засаду, устроенную для Иисуса: «Начинают [разбор] его дела и кончают даже ночью [того же дня]: начинают и кончают в тот же день, как при оправдательном приговоре, так и при обвинительном…» (Тосефта. Санхедрин 10:11)".

9. **Порядок обсуждения дела судьями.** Процедура обсуждения судьями инкриминируемого обвиняемому преступления и принятия по делу решения была строго регламентирована в древнееврейском уголовном праве. Эта процедура, в частности, предусматривала, что судьи, пришедшие к выводу о невиновности подсудимого, должны были высказываться первыми. При этом судья, высказавшийся в пользу обвинения, мог изменить свое мнение. Однако тот. кто уже пода. л голос за оправдание. — нет. Присутствовавшие на суде «ученики закона», не принимавшие участия в голосовании, вообще могли что-то говорить только в пользу обвиняемого. приводить лишь оправдательные доводы (Законы о Санхедрине 11:1). Поэтому, если один из учеников говорил: «У меня есть аргумент в пользу обвинения», — ему приказывали замолчать

(Законы о Санхедрине 10:8). Однако по делам совратителей в идолопоклонство даже ученики могли приводить обвинительные доводы, а приведший довод в оправдание мог отказаться от него и привести довод в пользу обвинения (Тосефта. Санхедрин 10:11) [99] [100].

Кроме того, действовало положение о том, что более авторитетные судьи высказывались последними. Так было заведено с той целью, чтобы их мнение не повлияло на менее опытных судей. Глава синедриона в любом случае не имел права высказаться первым. Однако первосвященник Каиафа, председательствовавший в суде по делу Иисуса, именно так и поступил, после чего все судьи «сказали в ответ: повинен смерти» (Мф. 26:66). И этот его шаг, рассматриваемый в совокупности с другими действиями руководителей и судей синедриона, может служить дополнительным подтверждением точки зрения на то. что Иисуса судили по особым правилам, установленным чрезвычайным законом.

10. **Порядок голосования.** Евангельские свидетельства дают основание предполагать, что члены синедриона вынесли свой вердикт по делу Иисуса единогласно. В Евангелиях нет даже намека на проведение дебатов или голосования. Между тем, в кодексе Маймонида (Законы о Санхедрине 9:1) закреплено удивительное и весьма важное положение древнееврейского права о том, что в случае единогласного вынесения синедрионом смертного приговора, подсудимого следовало отпустить на свободу.

При голосовании для оправдания было достаточно большинства в один голос. А вот для осуждения этого было недостаточно. Обвинительный приговор выносился при перевесе в два и более голосов. Заповедь Пятикнижия «Не следуй за большинством на зло» (Шмот/ Исход 23:2) законоучители растолковывали в том смысле, что человека нельзя приговаривать к смерти, если нет значительного перевеса осуждающих — как минимум в два голоса.

В Мишне сказано: «Двенадцать оправдывают и одиннадцать обвиняют — оправдан. Двенадцать обвиняют и одиннадцать оправдывают…, и даже если двадцать два оправдывают или обвиняют, а один говорит: я не знаю — добавят судей» (Мишна. Санхедрин 5:5). В этой правовой норме говорится о судьях малого синедриона, состоявшего из 23 судей. Если при их голосовании не был достигнут перевес в два голоса, необходимый для вынесения обвинительного приговора, добавляют «по двое судей — до семидесяти одного» (Мишна. Санхедрин 5:5) и проводят новое голосование. Однако по делу в отношении месита-

идолопоклонника опять же действовало исключение из общего правила — обвинительный приговор выносился ему при перевесе всего в один голос[101].

В общей сложности автором приведены десять процессуальных исключений из общих правил древнееврейского судопроизводства, большинство которых было, вероятно, применено синедрионом при рассмотрении дела Иисуса. И это далеко не полный перечень. Таких исключений в два раза больше[102].

Историкам хорошо известно, что чаще всего основанием для возникновения экстраординарных судебных процессов являлись доносы, а их проведению сопутствовали фабрикация доказательств и «выбивание» признательных показаний с помощью методов физического воздействия. И хотя древнееврейское право не допускало насилия даже в виде исключения, есть основания говорить, что в деле Иисуса названные неправовые рычаги, характерные для чрезвычайных судов, тоже были задействованы.

Так. евангелисты отмечают, что Иисуса после ареста неоднократно подвергали физическому насилию: на допросе у Анны (Ин. 18:22) и в ходе ночного суда (Мф. 26:67: Мк. 14:65; Лк. 22:63–65).

Запрещение использовать для осуждения человека донос (заведомо ложные сведения) вытекало из предписания в книге Левит: «Не творите кривды в суде» (Лев. 19:15). Между тем, основанием для возбуждения дела перед римским наместником по закону об оскорблении римского величия, как далее будет показано, являлся донос, облеченный в форму вынесенного синедрионом вердикта.

Вышеизложенное дает веские основания полагать, что при рассмотрении дела Иисуса синедрион мог применить чрезвычайные нормы. Все приведенные изъятия из общих правил судопроизводства на практике означали для человека, обвиняемого в подстрекательстве к идолопоклонству. его изначальную виновность. Он сам должен был доказывать свою непричастность к инкриминируемому преступлению. И если не мог или не хотел этого делать, то приговаривался к смертной казни.

В этой связи основной вопрос, подлежащий выяснению, заключается в следующем: когда чрезвычайные нормы были приняты и стали действовать? Представляется очевидным — если чрезвычайные законы (исключения из общих правил) уже действовали во время суда над Иисусом — это одна правовая ситуация. Если нет — совершенно другая. В первом случае вполне

обоснованным выглядит предположение о применении синедрионом законной судебной процедуры, хотя и экстраординарной. Во втором случае логичным представляется вывод о нарушении синедрионом действовавшего тогда закона. Большинство исследователей древнееврейского законодательства и практики его применения как раз к последнему выводу и склоняются. Автор же придерживается другого мнения.

Детальному исследованию вопроса о времени и причинах появления чрезвычайного закона посвящена следующая книга автора «Дело Иисуса: беззаконие по закону?». Здесь же, надо заметить, что к числу исключений из общих правил древнееврейского судопроизводства могут быть отнесены и те «грубейшие нарушения», которые считаются основными и чаще всего приводятся авторами, отрицающими историчность и достоверность описанного евангелистами суда над Иисусом. К таковым относятся утверждения о незаконности проведения судебных разбирательств синедриона: а) вне Храма: б) в субботу, в праздники, а также накануне этих дней; в) в ночное время. Рассмотрим их в следующей главе.

6. Синедрион

В судебную систему Иудеи входили раввинские суды, малые синедрионы (суды 23-х) и иерусалимский Великий (Верховный или Большой) синедрион, который также именуют «судом 71-го». О структуре и полномочиях последнего во время суда над Иисусом историки и богословы спорят до сих пор[103].

Попытаемся найти ответы на пять основных вопросов:

Мог ли Верховный синедрион судить Иисуса в 30 г. н. э.?

Какие дела были подсудны синедриону?

Мог ли Верховный синедрион проводить судебные заседания вне Храма?

Допускалось ли проведение судов в субботу (шаббат) и в праздники, а также накануне этих дней?

Допускались ли их проведение в ночное время?

Мог ли Верховный синедрион судить Иисуса в 30 г. н. э.?

Пытаясь найти ответ на этот вопрос, исследователь обнаруживает удивительный факт — год утраты синедрионом судебной юрисдикции (согласно еврейским источникам) неожиданно совпадает с предполагаемым годом казни Иисуса. Так, в Вавилонском Талмуде (трактат Авода-Зара 8Ь) сказано, что у синедриона были отняты смертные приговоры за сорок лет перед разрушением Храма, то есть около 30 г. н. э.

Комментаторы этой загадочной фразы высказывают несколько версий. Согласно первой и второй, у синедриона, соответственно, было римлянами «отнято» право: а) вообще выносить какие-либо приговоры; б) осуждать на смерть. По третьей версии, выдвинутой раввинами, синедрион сам «ушел в изгнание», то есть добровольно лишил себя этого права путем ухода из расположенной в Храме Каменной палаты, именуемой «Газит», поскольку лишь вынесенные в этом месте приговоры могли считаться легитимными.

В этой связи надо сказать, что в период римского владычества, в том числе в результате проведенных римским проконсулом Габинием и Иродом Великим реформ, полномочия синедриона действительно подверглись существенным изменениям. Но это не привело к утрате им судебных функций. Об этом, между прочим, сказано и в Еврейской энциклопедии: «Законоучители Талмуда постановили, что с разрушением Храма Синедрион утратил право приговаривать к смертной казни (Санх. 526: Кт. 30а)». То есть до 70 года н. э. такое право за синедрионом сохранялось. Слова же из трактата «Авода-Зара» — «были отняты смертные приговоры» — надо понимать в том смысле, что

последнее слово оставалось за римским наместником, который утверждал смертные приговоры и санкционировал их исполнение.

По словам Ш. Гибсона, «современная точка зрения состоит в том, что во времена римских префектов и прокураторов главный иудейский властный орган в Иерусалиме, несомненно, мог осуществлять полную юридическую власть в социальных и религиозных делах»[104].

Но самые, пожалуй, важные свидетельства (имеющиеся и в Талмуде, и в Новом Завете) сохранения за Великим синедрионом функций высшей судебной инстанции — это конкретные дела, рассмотренные им в интересующий нас период. В том же Талмуде, например, рассказывается о казни дочери священника, которую синедрион приговорил в начале 40-х годов н. э. к смерти по обвинению в блуде. А в Деяниях апостолов описано сразу несколько судов синедриона, состоявшихся вскоре после казни Иисуса.

Кроме того, о практике утверждения приговоров иудейских синедрионов римскими наместниками свидетельствует И. Флавий. Он, например, описал как иудейские начальники привели Иисуса, сына Анании, уже подвергнутого наказанию, к прокуратору Альбину с целью получения разрешения на казнь[105]. А в 62 году по решению синедриона был казнен глава иерусалимской общины Иаков, «брат Господень»[106]. Флавий прямо указывает на то, что синедрион, возглавляемый Ананом[107]. стремился осудить Иакова именно в период смены римской власти с тем. чтобы не утверждать приговор у наместника.

Какие дела были подсудны Верховному синедриону, и могли он рассматривать дело Иисуса?

В Мишне сказано вполне определенно: «Колено Израиля (совращенное в идолопоклонство). лжепророка и первосвященника судят только судом семидесяти одного»[108], то есть Верховным синедрионом. Кроме того, этот суд рассматривал дела «отторгнутого» или совращенного города.

Из приведенной правовой нормы следует, что «суду 71-го» были подсудны только групповые дела, касавшиеся идолопоклонников — в отношении целого колена Израиля или большей части какого-то колена или большинства жителей города, предавшихся идолопоклонству. О том же в кодексе «Мишне Тора» писал Маймонид, добавив к компетенции

Большого синедриона дела в отношении «старцев-ослушников» и женщин, сбившихся с пути (сота) и уточнив, что имущественные споры с участием первосвященника мог рассматривать не синедрион, а суд из трех человек (Законы о Санхедрине 5:1).

Если же обратиться к обширной раввинистической литературе на эту тему, то в ней сказано. что. помимо утверждения смертных приговоров, вынесенных малыми синедрионами, к исключительной подсудности Великого синедриона на практике относились любые уголовные дела в отношении первосвященника и главы колена, независимо от категории совершенных ими преступлений: уголовные дела в отношении любых иудеев, обвиненных в лжепро-рочестве и совращении в идолопоклонство жителей города. Кроме того, Й. Герц в своем комментарии к Торе обоснованно добавлял, что Великий синедрион «разбирал все те случаи, которые местные суды сочли необходимым передать на его рассмотрение». Например, когда «местный суд объявлял себя некомпетентным», а также в случаях, когда «между местными судами возникали разногласия»[109]. То есть «суд 71-го» выступал в последнем случае в качестве апелляционной инстанции.

А были ли подсудны Верховному синедриону дела о богохульстве, за которое по свидетельствам Евангелий Иисус был осужден?

Здесь возможны несколько вариантов ответа: либо Иисуса осудили за другое преступление. которое было подсудно Верховному синедриону, либо Его осудил за богохульство малый синедрион (суд 23-х). либо Иисуса осудили по совокупности преступлений — и за богохульство, и за подстрекательство к идолопоклонству.

Есть и другие мнения. Некоторые, например, представляют ночное заседание синедриона в виде «оперативного совещания» или «совета», не являвшегося официальным судебным заседанием.

Все версии подобного рода основываются на констатации несоблюдения синедрионом многочисленных процедурных предписаний, изложенных в древнееврейском праве. Автор же исходит из того положения, что в исключительных случаях, каковым и было дело Иисуса, допускалась упрощенная процедура судопроизводства, характерная для особых трибуналов. Такая процедура, как уже сказано, применялась в первую очередь в отношении идолопоклонников. И у нас есть серьезные основания утверждать, что обвинители Иисуса как раз и относили Его к таковым. Между тем, исходя из текста Мишны, ни идолопоклонники, ни богохульники (одиночки) не подлежали

суду 71-го. Иисуса же, вероятно, посчитали не простым идолопоклонником, который подсуден малому синедриону (суду 23-х), а **лжепророком-идолопоклонником, подстрекавшим (соблазнявшим) многих иудеев к чужому служению (иным богам). И в то же время — хулителем Бога.** В этом случае вполне объяснимо, почему Его дело могли вынести на рассмотрение суда «71 — го». Но поскольку перед язычником Пилатом первосвященники не желали выпячивать первую часть обвинения, они ее откорректировали. сделав акцент в обвинительной формулировке лишь на богохульстве как преступлении, понятном римлянам.

С исследуемым вопросом непосредственно связан еще один — о месте и времени проведения суда. Рассмотрим его подробнее.

О месте проведения суда

Известно, что во времена Второго Храма в Иерусалиме заседали три суда. Два. соответственно. у входа на Храмовую гору и у входа на храмовую площадь. Третий же, главный, состоявший из 71 человека и именуемый Великим или Верховным, заседал во внутреннем дворе Храма — в Каменной палате (Зале тесаных камней). Но в 30 году, как следует из комментария к трактату Санхедрин. этот суд «перенес свои заседания из двора Храма — в некое место в Иерусалиме, которое называлось Ханут».

Согласно Деяниям апостолов, для суда над Павлом синедрион тоже собирался вне Храма. Принято считать — по причине того, что в этом заседании присутствовали римляне (Деян. 22:30; 23:10), которым запрещалось находиться в Храме.

Некоторые богословы полагают, что суд над Иисусом проходил вне Храма по причине спешки[110] в связи с наступлением Пасхи. К тому же ворота храмовой ограды на ночь запирались и охранялись левитами.

Есть версия, что синедрион по причине производимого тогда ремонта стал постоянно собираться в Храме лишь «после 30 года от Рождества Христова»[111]. Приводят и другие причины проведения суда вне Храма. Например, связывают это с желанием первосвященников скрыть факт суда над Иисусом от Его сторонников. Поэтому нельзя воспринимать как исторически неточное сообщение евангелистов Марка и Матфея о том, что члены синедриона собрались для проведения судебного разбирательства в доме первосвященника Каиафы. Хотя свидетельство Луки дает основание и для другого прочтения. Он

писал, что старейшины народа, первосвященники и книжники ввели Иисуса в свой синедрион (Лк. 22:66).

Но мог ли суд «71-го» проводить разбирательство уголовных дел вне Храма?

По мнению большинства исследователей, проведение судебных заседаний Верховного синедриона за пределами храмовой территории было нелегитимным. Причем, христиане и иудаисты согласованно называют это серьезным нарушением Закона. При этом, исходят из того, что синедрион в своей деятельности оставался неизменным на протяжении длительного времени и в период земной жизни Иисуса вершил правосудие по правилам, описанным позже в трактатах Мишны. Однако, если сделать поправку на особенности того времени, то приводимые перечни нарушений Закона уже не выглядят бесспорными и однозначными. Это признают и еврейские авторы: «Складывается впечатление, что Талмуд рисует картину идеальной системы еврейского правосудия, не существовавший в действительности в эпоху Второго Храма»[112].

В реальности судебная практика наверняка отличалась от идеальной модели. Сказанное относится и к запрету проводить суды вне Храма.

Соответствующее законоположение было введено в процессе эволюции Закона, в рамках Устной торы. Пятикнижие не связывает местонахождение Верховного суда с Храмом. Его тогда просто не было. Применительно к территориальному расположению иудейских судов в Моисеевом законе можно найти лишь общее указание на некое «место, которое изберет Господь» (Втор. 17:8—10), а также упоминания на Скинию (Исх. 25:8; Чис. 11:16) и жилища (Втор. 16:18), или в еврейском варианте — врата (Двар. 16:18). Не содержалось в Пятикнижии и прямых запретов на проведение судов ночью и в праздничные дни. Напротив, обратившись к книге Исход/Шмот, мы увидим, что Моисей разрешал суды «во всякое время» (Исх. 18:14–26).

Допускалось ли проведение судов в праздники и шаббат, а также накануне этих дней?

Правовая норма о запрете проведения суда по уголовным делам как в праздники (включая субботу), так и накануне этих дней (если за преступление предусматривалась смертная казнь) хорошо известна. Основной довод таков — после первого судебного разбирательства могли появиться основания для оправдания, и поэтому закон предписывал выносить смертный

приговор «на следующий день» (во втором судебном заседании). «Поэтому не судят ни в канун субботы, ни в канун праздника» (Мишна. Санхедрин 4:1).

Между тем. суд и распятие Иисуса состоялись в течение отрезка времени, который можно ограничить предпасхальными сутками. И это обстоятельство широко используется авторами, считающими евангельское описание судебного процесса недостоверным. Так. В. Каджая. называя нелепостью утверждение евангелистов о проведении синедрионом суда «в ночь на Песах», отмечал далее: «Крупнейшие авторитеты в области истории иудейского права утверждают, что заседание Синедриона ни в канун Песаха, ни во все последующие семь дней… ни при каких условиях не могло состояться»[113].

Так ли это? Попробуем разобраться. Для начала отметим, что есть такое понятие как «холь га-моэд». Это полупраздничные дни — как раз те, упомянутые Каджаей. дни пасхальной недели (между первым и седьмым днями). В эти дни, между прочим, допускалось делать работу, которую сложно было перенести на другое время. Принцип «холь га-моэд» учитывался и при проведении судебных разбирательств. Например, в кодексе Маймонида сказано: «Если подсудимому грозит смертная казнь в холь га-моэд, то суд изучает его дело весь день, и судьи едят и пьют; приговор выносится незадолго до захода солнца и тогда же приводится в исполнение».

По общему правилу в праздничные дни запрещалось не только судить, но и приводить приговор в исполнение, то есть казнить преступника. Кроме того, казнь нельзя было откладывать: «осужденный на смерть, должен быть убит в тот же день, нельзя откладывать казнь» (Законы о Санхедрине 12:4). Отсрочка казни считалась по закону «судебным истязанием».

Но и эти правила предусматривали исключения. В некоторых случаях применялись законоположения. предписывавшие казнить преступника именно в праздник. А если суд состоялся раньше — откладывать казнь до праздника. Поэтому суд над Иисусом могли специально провести накануне праздника, с тем. чтобы казнь состоялась в праздник, когда в Иерусалим прибывали тысячи паломников со всей страны.

Маймонид, изучив древнейшие тексты, насчитал всего четыре таких случая (старец-ослушник[114]; свидетель, уличенный в злонамеренной клевете: подстрекатель к идолопоклонству и «буйный сын»). Все эти случаи он изложил в Законах об ослушниках (отступниках). Преступление каждого из названных лиц выражалось в злостном нарушении предписаний Торы, в отступничестве от Закона.

Аналогия с делом Иисуса, который, вероятно, был осужден и казнен накануне Великой субботы за подстрекательство к идолопоклонству, и здесь видна невооруженным взглядом. Как и старец-ослушник. Он мог предстать перед судом за посягательство на святость заповедей Торы. А ограда вокруг нее как раз и возводилась для тех. кто предпринимал попытки отрицать Тору, толковать иначе ее заповеди.

Далее следует сказать, что в те годы законоучители-мудрецы уже разграничивали формальное нарушение, допускаемое теми, кто «ведет дела по Субботам», и содержательную сторону самого дела. Об этом, в частности, писал М. Элон, цитируя Маймонида: «того, кто продает и ведет дела по Субботам, а также по праздникам, подвергают порке, но дела его имеют законную силу (Рамбам)»[115].

Применительно к судебной сфере приведенное галахическое правило четко разделяло правила судопроизводства (процессуальную часть) и содержание судебного решения (материальную часть). То есть, нарушение судебной процедуры вовсе не означало, что сам вердикт незаконен.

Следы подобного рода разграничений можно обнаружить в нескольких трактатах Мишны. Так, согласно трактату Беца действия, нарушающие субботний покой, подразделялись на обязательные и вольные. Судебная работа отнесена к последним: «Какие из запрещенных действий разумеются под вольными? Не творят суда…»[116]. А в Тосефте к этой правовой норме разъяснено: «Если все указанные действия сделаны — по принуждению ли, бессознательно, сознательно или по ошибке, то сделанное считается сделанным»"[117]. То есть, судебный приговор, расторжение брака и др. сохраняют законную силу. Смысл заключается в том. что за нарушение процедуры судопроизводства или подписание контракта (в субботу) могло последовать наказание. Но сам судебный акт или заключенный в этот день контракт оставались в силе, если их вынесение или заключение не влекло за собой прямое нарушение предписаний Торы[118].

М. Абрамович, обосновывая свою версию осуждения Иисуса (он считал, что синедрион поспешил арестовать и осудить Иисуса, «невзирая на святость праздника», с целью упредить замыслы Пилата, решившего учинить расправу над иудейскими иерархами), вынужден был все же констатировать: «Писание прямо не запрещает судить преступника в канун праздника и в праздничные дни, даже фарисеи этот вопрос решали двояко. В Талмуде сохранились следы споров о дозволенности в исключительных случаях приводить приговор в исполнение в

субботу (B Sanhedrin 56a)».

В Словаре «Иисус и Евангелия» также высказано обоснованное мнение, что правовая норма о провозглашении обвинительного приговора «не ранее следующего дня» не применялась «к осужденным mesit — проповедующим идолопоклонство и к лжепророкам (Втор 13:1–1)». «В таких случаях, — отмечается в Словаре. — приговор приводили в исполнение в день суда (Санхедрпн 10.11), что основывалось на Втор. 17:12–13; казнь совершалась в Иерусалиме в день праздника…»[119].

Исходя из сказанного, Иисуса могли накануне субботы осудить к смерти за подстрекательство к идолопоклонству. То есть, с одной стороны, Тора предписывала за нарушение субботы карать смертью (Исх. 31:15). А с другой — Устный чрезвычайный закон допускал проведение судов накануне субботы. И прежде всего — в отношении подстрекателей к идолопоклонству.

Комментаторы трактата Йома Вавилонского Талмуда на листе 35 отмечали: «Если в субботу возникает опасность для жизни человека, люди обязаны „нарушить шаббат", чтобы его спасти. Галаха (практический закон) говорит: тот. кто спешит нарушить шаббат для этой цели, достоин прославления».

Не исключено, что. по мнению членов синедриона, тот же постулат подлежал применению и в случае, когда возникала опасность для жизни не одного, а многих иудеев. Например, в кодексе Маймонида сказано: «Осаждают нееврейские города в субботу и ведут войну в субботу» (Законы о царях 6:11). А комментаторы этой правовой нормы добавляют, что «смертельная опасность отменяет запреты, действующие в субботу»[120]. В энциклопедии «Религия» на этот счет сказано, что в духовной академии, основанной в Явне Бен Заккаем, было «окончательно вынесено решение о том. что ради спасения человеческой жизни — своей и чужой — можно и даже нужно нарушить все заповеди Торы (исключая три смертных греха — инцест, убийство, идолопоклонство), в том числе и заповедь о святости шаббата»[121]. Вот и выходит, что уничтожение идолопоклонника ради сохранения единства Израиля Устный закон мог санкционировать даже в субботу.

Разрешал ли Закон проведение судов ночью?

Начнем с того, что по общему правилу в случае вынесения смертного приговора синедрион должен был провести не одно, а два судебных заседания. И, следовательно, перед утренним

заседанием, упомянутым Лукой (Лк. 22:66). должно было состояться еще одно — формально направленное на соблюдение буквы Закона, но. по сути, как принято ныне считать, незаконное — ночное заседание синедриона, о котором также повествуют евангелисты[122].

Вряд ли подлежит сомнению, что это первое заседание действительно проходило ночью. Подтверждением тому является евангельское повествование о трехкратном отречении апостола Петра до пенья первых петухов. Но можно ли этот суд считать законным и официальным?

Детально вопрос о законности и обоснованности приговора, вынесенного синедрионом, рассмотрим в Главе 13. А пока отметим, что для нас. по большому счету, не столь уж важно, являлось ли исследуемое заседание официальным судом или, говоря словами профессора Д. Флуссера. всего лишь совещанием «храмовой бюрократии». Это обстоятельство, как отмечал Б. Деревенский, мало что меняет по существу: «Судил ли Иисуса верховный синедрион, либо узкая храмовая группировка, большой разницы нет. Важно, что это была *реальная иудейская власть,* и важно то, что она действовала вполне открыто, и не учинила тайную расправу, а добилась публичной казни со всеми положенными церемониями»[123].

Этот момент действительно имеет существенное значение. Иудейские иерархи явно пытались придать судебному заседанию внешнюю видимость некоего подобия законности. Важно, что они стремились действовать именно как судьи, а не как участники какого-то собрания заговорщиков, служебного совещания или совета. В рамках установленной Законом процедуры судопроизводства они допрашивали свидетелей и потому не ограничились одним заседанием. а провели, вероятно, все же два суда, как это и предусматривалось древнееврейским правом. Но при этом постоянно натыкались на установленные тем же правом препоны.

Можно и далее приводить мнения и аргументы тех историков, которые, ссылаясь на предписание Мишны о проведении судов только в дневное время (Санхедрин 4:1), убеждены в неофициальном характере ночного заседания.

Автор полагает, что зачастую такая убежденность является следствием поверхностных представлений о Синайском законодательстве. Ведь Моисеев закон не содержал прямого запрета на проведение судов ночью. Напротив, обратившись к книге Исход/Шмот. мы увидим, что Моисей разрешал суды **«во всякое время».**

В главе «Итро», в которой, кстати, впервые упоминается о

судьях, приведена следующая история. Иофор. тесть Моисея, увидев как тот вершит суд над иудеями, посоветовал ему: подбери «людей способных, боящихся Бога, людей правдивых, ненавидящих корысть, и… пусть они судят народ *во всякое время* и о всяком важном деле доносят тебе, а все малые дела судят сами… И послушал Моисей слов тестя своего и сделал все. что он говорил [ему]; и выбрал Моисей из всего Израиля способных людей и поставил их начальниками народа… и *судили они народ во всякое время»* (Исх. 18:14–26).

«Во всякое время» — это значит, и днем, и ночью, и в праздники, и в будни.

Между тем. сторонники гипотезы о многочисленных нарушениях Закона, допущенных при рассмотрении дела Иисуса, об этом повелении Моисея, похоже, подзабыли и, ссылаясь на Мишну. окончательно сформированную лишь в начале III века н. э… настаивают на незаконности ночного суда.

Тезис о том. что в ночное время нельзя было рассматривать дела, является ныне господствующим. Хотя есть и иные мнения.

Процитируем еще раз М. Абрамовича: «Тора не запрещает напрямую судопроизводство ночью, поэтому формально саддукеи могли собрать Малый синедрион в пасхальную ночь».

Они, возможно, именно так и поступили. В Тосефте. описывающей засаду, устроенную для совратителя в идолопоклонство Бен-Стады (Иисуса Христа), говорится: «…и они [затем] привели его в суд, и его побили камнями. Начинают [разбор] его дела и кончают даже ночью [того же дня]: начинают и кончают в тот же день, как при оправдательном приговоре, так и при обвинительном…»[124].

Об исключении из общего правила писал и Д. Мережковский. Он отмечал, что «в не разрешенном между книжниками споре о том, можно ли ночью судить. ложного Мессию“, „Обольстителя“, — рабби Шаммай говорил: „можно“, рабби Гиллель: „нельзя", а Ганан (Анна — авт.) нашел обход Закона, решил: „можно“, и все преклонились перед мудростью рабби Банана; как он решил, так и сделали: два заседания суда разделили вместо суток часами; первое назначили около трех часов ночи, а второе — на восходе солнца».

Д. Мережковский, вероятно, имел в виду спор между школами Гиллеля и Шаммая, который описан в трактате «Песахим». посвященном законам празднования Пасхи. Но даже, если эта дискуссия была не завершена и не оформлена постановлением, обоснование сделанного первосвященниками выбора в пользу ночного суда не представляло большой сложности. При существовавших разногласиях между названными

школами синедрион мог руководствоваться «гласом небесным» о том, что «оба мнения — суть слова Бога». Это правило, позже зафиксированное в Талмуде, впервые сформулировал сам же Гиллель.

Таким образом, если объективный исследователь допускает возможность применения синедрионом проанализированных чрезвычайных норм, то он должен признать, что суд над Иисусом мог проходить так, как это и было зафиксировано евангелистами, а позднее описано Маймонидом в уже приводимой формуле: «ни свидетелей, ни предупреждения, ни суда». А значит, квалификация деяний Иисуса имела отношение к идолопоклонству. В пользу этой версии свидетельствует сразу несколько ключевых моментов, зафиксированных в Евангелиях. К тому же, они не только позволяют объяснить и снять ряд евангельских «противоречий», но и согласовать евангельские свидетельства с иудейскими источниками. Ведь, согласно последним, только лжепророков, подстрекавших (соблазнявших) к идолопоклонству:

— Судили судом «семидесяти одного»;

— Судили в любое время суток, в том числе и ночью;

— Судили, заранее «оповещая», в канун праздников, а казнили в праздничный день при большом скоплении народа;

— Судили в особом (упрощенном) порядке, допуская «тайный розыск» или «засаду».

А теперь еще несколько слов о формуле Маймонида — «ни свидетелей, ни предупреждения. ни суда».

Что значит — «ни суда»? Это означает, что чрезвычайные нормы полностью выводили за рамки судебного процесса фундаментальный принцип древнееврейского права, который сегодня называют презумпцией невиновности: «Человек не виновен, пока не доказано обратное». Поэтому суд над Иисусом и напоминал скорее судебную расправу, а не судебное разбирательство.

В этой связи заметим, что древнееврейское право допускало в определенных случаях и внесудебную расправу. То есть, по сути, осуждение невинного человека. Причем, осуждение не по ошибке, а злонамеренное, совершаемое под прикрытием закона.

О судебной и внесудебной расправе

Решение о расправе судьи принимали еще до начала суда. Подтверждение тому опять же можно найти в кодексе Маймонида. И надо сказать, что в этом вопросе наиболее

отчетливо проявилась противоречивость взглядов еврейского мыслителя. Как юрист он писал: «Если бы Тора позволила нам наказывать на основании очень большой вероятности, то скоро мы бы начали наказывать и на основании меньшей вероятности, а потом еще меньшей, и. в конце концов, мы бы начали наказывать и казнить людей на основании произвольной оценки ситуации судьей»[125].

Между тем, как богослов Маймонид упорно отстаивал мнение о допустимости внесудебной расправы не только над упомянутыми в Мишне грабителями, насильниками и убийцами. Он доказывал, что галаха распространяла это требование также на вероотступников и идолопоклонников, представлявших исключительную опасность для иудейского общества. В Законах об убийстве Маймонид сформулировал требование: «Неверующих, идолопоклонников. а также тех, кто… отрицает [истинности Торы и пророчества, заповедано убить». Эту заповедь Маймонид повторяет в своем кодексе несколько раз. Так. помимо уже приведенной формулы из Закона об ослушниках (3:2), в Законах о свидетельстве он писал, что «предатели» (мосеры). «еретики», «изменники» и «отступники» хуже неевреев-идолопоклонников, их (в отличие от последних) «убивают и не спасают, и нет им доли в Грядущем мире»[126].

Раввин Й. Амиталь, разъясняя практику отношения к таким преступникам, задается вопросом: как появился закон, разрешающий убить еврея — неверующего или принципиально нарушающего заповеди, ведь и на него распространяется запрет убийства?! И дает на него ответ в духе многочисленных высказываний своих коллег: «у мудрецов, стремящихся к исправлению всего общества, есть право издавать постановления, приговаривать к наказанию и казни даже не в соответствии с законами Торы (Сангедрин 46а; Мишне Тора, Законы о Санхедрине. гл. 24))»[127].

У нас же, читатель, есть право предположить, что описанный фундаментальный принцип сформировался и стал применяться на практике еще во времена Иисуса. Во всяком случае, в Энциклопедии иудаизма не случайно утверждается, что более строгие правовые установления были, вероятно, приняты в эпоху Хасмонеев, то есть еще во II–I веках до и. э. Не исключено. что инициатива в разработке чрезвычайного законодательства принадлежала лидеру фарисейской группировки Симону бен Шетаху. В те годы резко обострилась кровопролитная борьба с саддукеями, и было не до церемоний. Придя к власти, группировка Шетаха убивала своих врагов без жалости и сострадания — «сметая с пути, кого только хотела» (И. Флавий).

Убивала — «подобно скотине» (И. Флавий). Но все же, в отличие от Александра Янная. — не просто убивала. А убивала с помощью правового инструментария. Ведь фарисеи всегда стремились опираться на закон, и все свои шаги обосновывали необходимостью его соблюдения и защиты. Поэтому жажду мести и неотвратимой расправы над врагами требовалось втиснуть в рамки законодательных установлений. Отсюда и предположение, что именно Симон бен Шетах и его сторонники впервые узаконили расправу и стали производить ее с помощью реформированной ими же судебной машины[128].

Из предписаний Устной торы об особом порядке осуждения вероотступников вытекает, что это диктовалось требованиями текущего момента.

Маймонид посвятил исследуемому вопросу целую главу в «Законах о Санхедрине». Он отмечал, что в воспитательных целях суд может на время отступить от закона «и усилить этот закон так, как сочтет нужным», если видит, что «народ распустился и пренебрегает некоей заповедью». Маймонид не случайно использует применительно к суду термин «убить», а не «приговорить»: **«суд может… убить того, кто не подлежит смертной казни — не нарушая Тору, а создавая ограду ее законам»** (Законы о Санхедрине 24:4)[129].

Надо отметить, что эта чрезвычайная норма прямо не вытекает из текста Торы. Да и в Мишне ее следы просматриваются с трудом. Поэтому сложно точно установить, когда мудрецы, исходя из «веления времени», сформулировали этот постулат, окончательно отшлифованный Маймонидом. Но почему-то в этой связи в очередной раз вспоминаются слова первосвященника Каиафы: пусть лучше один Человек погибнет за народ, чем весь народ — за одного Человека. Сопоставление этого евангельского стиха с приведенными правовыми нормами укрепляет предположение о том. что исследуемый суд действительно мог быть судебной расправой, предпринятой синедрионом «в час нужды», то есть с учетом текущего момента или, говоря современным языком. — исходя из политической целесообразности.

Между тем, не будем забывать, что распят Иисус был по нормам римского закона. И они, как далее будет показано, тоже являлись чрезвычайными. Обосновывать это проще, поскольку исследуемый пласт истории римской юриспруденции (в отличие от замаскированной иудеями чрезвычайной законности) лежит почти на поверхности.

7. Особое право Рима

Общеизвестно, что древние римляне создали самую совершенную в мире правовую систему. Многие государства в той или иной степени позаимствовали институты римского права. Прежде всего, частного права. Мы же обратимся к публичному римскому праву, которое. по выражению одного из самых известных римских юристов Ульпиана. «есть то. что относится к выгоде государства». Иными словами, публичное римское право — это акты, выражающие волю государства, в том числе по вопросам осуждения и наказания преступников.

Интересующее нас время юристы относят к периоду классического римского права, именуя его также «золотым веком» римской юриспруденции. Этот период характеризуют две тенденции. С одной стороны, именно в период классического римского права получили признание принципы справедливости и милосердия (по сути, те же принципы, о которых упомянуто при характеристике древнееврейского законодательства): «Законы следует толковать более милостиво. чтобы сохранялся их смысл»; «…Из двух возможных решений отдается предпочтение более милостивому, а не более суровому» и т. д.[130].

С другой стороны, в этот период получил распространение новый источник права — законотворчество императоров. Последние, естественно, для реализации своих политических целей находили в римских законах или сами создавали лазейки (исключения из общих правил). позволявшие добиваться осуждения неугодных им лиц.

Проиллюстрируем сказанное на примере эволюции **закона об оскорблении величия** римского народа (lex majestatis). Это был закон, которым, возможно, руководствовался Понтий Пилат, принимая окончательное решение по делу Иисуса.

Принято считать, что «lex majestatis» был принят в 8 году до н. э. императором Юлием Августом Октавианом (Юлиев закон[131]), хотя аналогичные нормы существовали в Риме и в более древние времена. Например, в Аппулеевом и Корнелиевом законах (lex Appuleta de majestate и lex Cornelia de majestate).

Суть этих законов долгое время не менялась и была направлена на защиту государственных интересов. Ульпиан в 7-й книге «Об обязанностях проконсула» указывал, что «преступлением против величия является то, которое совершается против римского народа или против его безопасности…»[132]. Далее Ульпиан приводит выдержки из самого закона, перечисляя конкретные случаи, когда виновные должны нести по нему

ответственность: организация анти-римских собраний или сходок, призывы и подстрекательства к мятежам, самовольное ведение войны полководцем, подготовка заговора с целью убийства лиц. облеченных высшей властью и др.

Под эту объемную по своему содержанию юридическую формулу подпадали, безусловно, и преступные действия против императора (принцепса). Но они не отражали основной направленности закона.

Историки единодушны во мнении, что лишь при Тиберии закон об оскорблении величия римского народа трансформировался по своей сути в закон об оскорблении императорского величества. Из сочинений Тацита известно, что эта трансформация сопровождалась многочисленными злоупотреблениями Тиберия. Именно он стал использовать против ни в чем не повинных граждан закон об оскорблении величия, «который, нося в былое время то же название, преследовал совершенно другое: он был направлен лишь против тех, кто причинял ущерб войску предательством, гражданскому единству — смутами и. наконец, величию римского народа — дурным управлением государством; осуждались дела, слова не влекли за собой наказания»[133].

Тиберий же стал применять закон против тех, кто осуждал культ Августа, допускал словесные нападки на него самого и т. п. Светоний писал: «…смертным преступлением стало считаться, если кто-нибудь перед статуей Августа бил раба или переодевался, если приносил монету или кольцо с его изображением в отхожее место или в публичный дом, если без похвалы отзывался о каком-нибудь его слове или деле»[134].

Обратим внимание, что решительный поворот в сторону усиления репрессивных мер против инакомыслящих, когда дела в отношении них стали возбуждать в основном по инициативе кесаря, произошел в начале 20-х годов н. э., то есть за несколько лет до суда над Иисусом.

Одним из дел. характерных в этом отношении, является упомянутое Тацитом дело всадника Клутория Ириска, которого казнили за написание в 21 году стихов на смерть больного Друза, сына и наследника Тиберия, с целью получения хорошего гонорара. После смерти Друза, который, вероятно, был отравлен. Тиберий вместе со своим фаворитом — префектом претория (начальником преторианской гвардии) Луцием Элием Сеяном, сыгравшем при кесаре роль главного палача, развязал в 20-е — 30-е годы настоящую резню, называемую иногда периодом «большого террора» или «террористическим режимом»[135].

Закон об оскорблении величия стал основным правовым

инструментом для расправ над мнимыми заговорщиками, возможными претендентами на трон и их сторонниками из высшего круга римского общества. Тацит упоминает о 18 таких процессах[136]. Но, по его же выражению, в те годы в Риме «непрерывно выносились смертные приговоры». Тела убитых не успевали хоронить и сбрасывали в Тибр. Люди жили в страхе, опасаясь необоснованных доносов. Сенека Младший отмечал, что в то время умение прятаться почитали за умение жить.

Важно отметить, что Тиберий и Сеян широко использовали закон об оскорблении величия против возмутителей спокойствия и подстрекателей к мятежам, проживавших в оккупированных Римом провинциях. Причем, наместники в сложившихся условиях не только должны были пресекать такие противоправные действия, но и думать о том, чтобы в свете новых веяний самим не попасть в немилость к Тиберию. Тот же Тацит приводит немало примеров, наглядно показывающих, что императорский террор, говоря словами К. В. Вержбицкого, «не ограничивался только столичной аристократией, но ударял и по провинциальной элите», к которой относился и Пилат. Так, по личному распоряжению принцепса были казнены видные представители всаднического сословия Вескуларий Флакк и Юлий Марин.

Правовой инструментарий римского правосудия не отличался большим разнообразием — использовались старые материальные законы, а процессуальным законам придавался экстраординарный статус.

Для подтверждения приведенного тезиса обратимся к знаменитой кодификации древнейших римских законов — Дигестам Юстиниана. Кодификация проводилась в VI веке, но, учитывая консерватизм основополагающих постулатов римского публичного права, она является актуальной и для нашего исследования. Так. В. В. Болотов писал: «Разновидностью римского консерватизма был формализм, уважение к старой форме. В области права он породил различные фикции; не издавая новых законов, под старые подводили не предусмотренные ими явления нового порядка»[137].

В Дигестах приводится данное Павлом[138] определение особого права (Ius singulare) — «это то, которое введено властью, установившей его в отклонение от точного содержания (общих норм) для удовлетворения какой-либо потребности»[139] . При непосредственном участии первых императоров особое право как раз и получило свое развитие.

Появление одной из основных форм этого права связывают с возникновением **когни-ционного процесса** (cognitio extra ordinem или extraordinaria), зародившегося на захваченных Римом

территориях. Суть его заключалась в предоставлении провинциальным римским наместникам права самим (в отличие от обычного двухстадийного формулярного процесса) решать судебные дела в особом (экстраординарном) порядке. То есть, правосудие сосредотачивалось, по сути, в одних руках: и проведение судебного следствия, и постановление приговора. Одно из самых ранних свидетельств о проведении когниционного процесса содержится в 4-м эдикте императора Августа для провинции Кирена (7–6 гг.). который предписывал наместникам самим проводить расследование и выносить приговор.

Д. А. Браткин отмечал, что «cognitio extra ordinem». как особый процессуальный институт, возникший в конце I в. до н. э… получил «довольно широкое распространение в провинциях (главным образом, императорских)» и отличался он от ординарного судопроизводства тем, что основная процессуальная роль в таком процессе «отводилась не истцу или обвинителю, но государству, представленному судьей — делегатом принцепса. действующим на основе imperium последнего»[140].

Таким образом, это не была обычная для Рима форма судопроизводства. Это был трибунал римской администрации, управлявшей оккупированной провинцией. На латыни правомочия такого трибунала выражались древним термином «jus coercitionis» — право обуздания или принуждения. Реализуя его. префекты и прокураторы применяли наказания по своему усмотрению (coercido — свободное усмотрение), в ускоренном порядке и без соблюдения каких-либо формальностей. В. В. Болотов писал: «Coercido — упрощенная во всех отношениях форма судопроизводства… Но что главнее всего, само должностное лицо имело право по собственной инициативе приступить к расследованию, которое производилось в таком объеме, в каком это лицо находило нужным: причем как в дознании, так и в мере наказания и в самом наказании производящая coercido власть не была связана законом»[141].

По этим правилам, надо полагать, как раз и проводился Пилатом трибунал над Иисусом, а также римские суды над апостолом Павлом, описанные в Деяниях апостолов.

В древнеримском публичном праве сохранилось немало свидетельств того, что при разбирательстве дел «об оскорблении величия» допускались существенные отступления от общих норм римского судопроизводства.

Во-первых, известно, что дела эти рассматривались публичным судом на основании Юлиевого закона. Однако следует иметь в виду, что понятие публичности в те годы существенно отличалось от сегодняшнего понимания публичных

судебных процессов. В Древнем Риме это означало, что. в отличие от деликтов (гражданско-правовой проступок — авт.), определенные преступные деяния (crimen) преследовались только публичным обвинением. Института прокуратуры не существовало, и уголовные дела возбуждались по инициативе частных лиц. По делам об оскорблении величия они делали это публично.

Макр[142] в 1-й книге «О публичных судах» указывал: «Не всякие суды, в которых рассматривается преступление, являются также публичными, но только те, которые возникают на основании законов (о преступлениях, относящихся) к публичным судам, например: Юлия (о преступлении) против величия. Юлия о прелюбодеяниях. Корнелия об убийцах и отравителях…»[143]. В то же время, например, дела о «кражах и силой похищенном имуществе»[144] рассматривались не публичным, а частным судом.

Во-вторых, дела об оскорблении величия разбирались уголовным судом. Понятие уголовного суда тоже отличалось от нынешнего, о чем можно узнать из 15-й книги Павла «Комментарии к преторскому эдикту»: «Некоторые из публичных судов являются уголовными, некоторые — не уголовными. Уголовные суть те. наказанием по которым является смерть или изгнание, то есть лишение воды и огня»[145]. Иными словами — прежде всего «наказание головы» (от чего, вероятно, и произошло название «уголовный» — авт.), то есть смертная казнь. А вот преступления, за которые, к примеру, предусматривались телесные наказания, уголовным судом не рассматривались.

В-третьих, дела об оскорблении величия рассматривались в провинциях не просто уголовным судом, а экстраординарным уголовным судом. Тот же Павел в своей единственной книге «О публичных судах» прямо указывал, что обвинения в таком суде «доказываются в экстраординарном порядке»[146].

Экстраординарный или чрезвычайный судебный процесс, зародившийся на рубеже эпох и получивший дальнейшее распространение в период поздней империи, назывался таковым потому, что судебные функции выполняли в нем не судьи, а префекты городов и правители провинций. На завоеванных территориях они исполняли, прежде всего, военную и фискальную функции, и лишь затем — административно-судебную. В ситуации же, когда территорией управляла военная администрация, функции правосудия, как правило, возлагались на трибуналы. Поэтому между чрезвычайным судом и трибуналом можно поставить знак равенства.

Трибунальское правосудие, в свою очередь, мало чем

отличалось (как и у иудеев) от внесудебной расправы. В «Дигестах Юстиниана» содержится примечательная в этом отношении сноска к словам Павла из 5-й книги «Сентенций» об осуждении «во внесудебном порядке»: «Tribunal — полукруглое возвышение, на котором находилось специальное „курульное кресло" (sella curulis). только сидя на котором обладавшее юрисдикцией должностное лицо вершило правосудие. Противопоставление „трибунала“ и „ровного места“ в переносном смысле означает в первом случае вынесение решения с соблюдением формальной процедуры рассмотрения дела и во втором — без соблюдения таковой, то есть фактически в произвольном, внесудебном порядке…»[147].

Итак, термин «трибунал» (лат. «tribunal» — судилище), во все времена ассоциировавшийся с исключительными, чрезвычайными судами по делам о политических преступлениях, в Древнем Риме имел обязательный отличительный признак — возвышение, на котором наместники провинций публично разбирали судебные дела. Указание на то, что Пилат, рассматривая дело Иисуса, «сел на судилище», имеется в Евангелии от Иоанна (Ин. 19:13). По-гречески оно называлось «Лифостротон» (каменный помост).

Именно в момент восседания в «курульном кресле» на возвышении Пилат и свершил римское правосудие. Это и был собственно суд.

О том. что такого рода суды проводились в экстраординарном порядке, то есть с существенными изъятиями из общих правовых норм, можно найти немало других подтверждений в «Дигестах Юстиниана». Вот лишь некоторые из них[148]:

— При рассмотрении таких дел действовала презумпция виновности. «Тот. кто обвинен, должен доказать свою (невиновность)» (Ульпиан).

— По делам об оскорблении величия допускались к данному обвинению те лица, которые не имели права обвинять по другим делам: «бесчестные» люди, воины, рабы, обвиняющие своих господ (Модестин[149]) и даже женщины (Папиниан[150]).

— При разбирательстве дела в экстраординарном порядке разрешалось «выносить (такой) приговор, какой он (судья — авт.) желает — либо более суровый, либо более мягкий» (Ульпиан).

— Приговор приводился в исполнение вскоре после его провозглашения, трупы запрещалось выдавать родственникам для захоронения («иногда (хоронить казненных) не разрешается, особенно осужденных за оскорбление величия (императора)» (Ульпиан).

— Правила о принятии апелляций не имели применения «в

отношении личности тех, кого после вынесения приговора в общественных интересах (следует) наказать немедленно: таковы, например, известные разбойники, подстрекатели к мятежам или главари заговоров» (Модестин)…

Даже столь беглый анализ римских правовых норм наглядно показывает наличие аналогий с теми нормами, которые во все времена и в разных странах были присущи чрезвычайным судам и трибуналам, рассматривавшим дела в особом порядке. Это — быстрота репрессии, применение упрощенной формы судопроизводства, отсутствие защиты подсудимого и состязательности сторон, осуждение на основании доносов и при отсутствии конкретных доказательств вины и т. д. В общем, это то. что Джон Локк называл «осуществлением власти помимо права», а в СССР именовалось приматом «политической целесообразности» над законностью.

Таким образом, как римскому, так и древнееврейскому праву, наряду с гуманистическими чертами, были присущи чрезвычайные правовые институты, позволявшие властителям добиваться устранения возмутителей спокойствия, конкурентов и других неугодных им лиц.

8. Арест

Задержание Иисуса в Гефсиманском саду

За несколько дней до Пасхи в доме первосвященника Каиафы состоялось совещание, на котором решался вопрос об аресте Иисуса. Участники совета обсуждали, как это сделать, чтобы не случилось «возмущения в народе». Под «возмущением» они, видимо, понимали могущее стихийно возникнуть движение в защиту арестованного Иисуса, а не искусственно создаваемое и контролируемое синедрионом «возмущение» во время суда Пилата над Иисусом, о чем разговор впереди.

Согласно евангелистам производился арест при следующих обстоятельствах.

«И, когда еще говорил Он. вот Иуда, один из двенадцати, пришел, и с ним множество народа с мечами и кольями, от первосвященников и старейшин народных» (Мф. 26:47; Мк. 14:43). Лука подчеркивает, что Иуда шел впереди процессии (Лк 22:47). а в Деяниях апостолов он прямо говорит об Иуде как о «вожде тех, которые взяли Иисуса» (Деян. 1:16). Это можно понимать так, что он возглавлял процедуру ареста. При проведении правового исследования на этот момент стоит обратить внимание.

После поцелуя Иуды стражники подошли, «возложили руки на Иисуса, и взяли Его» (Мф. 26:50; Мк. 14:46). Иоанн дополняет, что после этого Иисуса связали и увели с собою, а ученики Иисуса в страхе разбежались.

Сопротивления при аресте оказано не было, если не считать инцидента с Петром, который выхватил меч и отсек ухо первосвященническому слуге.

Кто принимал решение и производил арест Иисуса?

Решение о взятии Иисуса под стражу, вероятно, принял синедрион. Хотя некоторые историки пытаются приписать инициативу Пилату. А вот производился арест, судя по всему, не без участия римлян.

В Евангелиях относительно этого эпизода усматривают расхождения. Если у синоптиков сказано, что Иуда пришел с народом от первосвященников, то согласно Иоанну — Иуда привел отряд «воинов и служителей от первосвященников и

фарисеев». А арестовали Иисуса «воины, тысяченачальник и служители иудейские» (Ин. 18:3,12). Некоторые историки считают. что Иоанн допустил здесь неточность. Однако о начальниках, у которых Иуда побывал перед арестом Иисуса, упоминает и Лука (Лк. 22:4). На этом основании можно предположить, что костяк отряда составляла не храмовая стража, а вооруженные римские воины во главе со своим командиром.

А. И. Лопухин в своем комментарии к соответствующим стихам Евангелия от Матфея писал: «Как видно из сопоставления евангельских заметок, разбросанных в разных местах, он (Иуда) вел за собою отряд римской когорты с хилиархом[151], первосвященнических служителей и рабов».

Римская когорта[152] насчитывала до 600 человек. Необходимости в таком количестве воинов, да и самой возможности выделить столько людей, — не было. Отряд, видимо, представлял часть центурии, то есть менее 100 человек. А возглавлял этот отряд, скорее всего, центурион (сотник), а не тысяченачальник (хилиарх или военный трибун)[153].

А. П. Лопухин полагал, что присутствие на совещании у первосвященников военных начальников было обусловлено необходимостью «регулирования мер взятия под стражу». А вот израильский юрист Х. Коэн пошел дальше. Он попытался доказать, что приказ об аресте Иисуса отдал сам Понтий Пилат, который никогда не сделал бы этого, если бы арест не соответствовал римским интересам.

Той же по сути точки зрения придерживается и В. Фрикке. Он утверждал, что Евангелия «могут быть признаны достоверными только при следующем условии: римляне отнеслись к Иисусу с подозрением уже после того, как его приход в Иерусалим вызвал переполох, причем значительный. Будучи непримиримым в вопросах веры. он. вероятно, рассматривался как потенциальный бунтовщик. Именно по этой причине он был задержан военными властями, а окончательный суд был произведен над ним во время краткого военного разбирательства».

Итак, у Лопухина и других христианских богословов — инициатива исходила от Каиафы. У Коэна и Фрикке — от Пилата. Кто из них прав в своем предположении — станет ясно по ходу дальнейшего повествования.

Иная позиция в этом вопросе высказана М. Абрамовичем. Пытаясь доказать в своей книге об Иисусе, что римляне не участвовали в Его аресте, он полагал, что под «тысяченачальником» надо понимать не римского военачальника, а руководителя еврейской храмовой стражи. Соответственно, под «отрядом воинов» — отряд той же стражи. Но затем Абрамович

утверждает, себе же противореча, что этот «арест не был санкционирован синедрионом, так как по его процедуре даже подозреваемого в убийстве нельзя было арестовать без суда или наличия достоверных улик против него (B Sanhedrin 101a)».

В своем стремлении снять обозначившееся противоречие Абрамовичу не оставалось ничего другого, как заявить, что «в этом случае первосвященник действовал на свой страх и риск». А цель при этом была одна — отвести смертельную опасность, нависшую над ним самим и его родом, поскольку «Пилат, желавший правдами и неправдами оправдаться перед императором, лихорадочно искал доказательства заговора в верхах Иерусалима».

В этих рассуждениях М. Абрамовича обоснованной выглядит лишь ссылка на трактат Санхедрин. Но ей-то как раз можно найти логичное объяснение, если предположить, что содержавшийся в нормах древнееврейского права запрет на производство ареста (без достаточных на то оснований) до начала судебного разбирательства как раз и явился одной из причин, побудивших иудейских иерархов обратиться за помощью к Пилату. Таким образом, они смогли произвести арест, формально не нарушая свой закон.

Как бы то ни было, но факт привлечения к аресту римских воинов дает основание считать, что Пилат был в курсе этого дела. А узнал он о нем, скорее всего, от руководителей синедриона, которые могли по какой-то причине попросить у наместника аудиенции.

Некоторые исследователи рассматривают участие римских воинов в аресте Иисуса как свидетельство того, что первосвященники, вероятно, достигли с префектом некой договоренности, по результатам которой Пилат в итоге и осудил Иисуса, хотя не хотел этого делать.

Причины этого нам также предстоит выяснить.

Другой ключевой момент исследуемого эпизода — участие в аресте Иисуса одного из ближайших Его учеников. Иуды Искариота.

Роль Иуды в аресте Иисуса

Иисуса задержали сразу после поцелуя Иуды (Лк. 22:47). Существует несколько мнений по поводу того, для чего был нужен этот знак. Одно из них сводится к тому, что была ночь и найти Иисуса среди многочисленных паломников в одинаковых одеждах, находившихся в это время у подножия Елеонской горы,

было нелегко.

Поцелуй Иуды косвенно подтверждает вывод о том, что в аресте Иисуса действительно могли участвовать римляне, которые, в отличие от храмовой стражи, вряд ли знали Его в лицо. Поцелуй же указывал на Того. Кто именно подлежал аресту.

Роль Иуды в аресте Иисуса оценивается неоднозначно. Надо сказать, что мотивам, которыми он мог руководствоваться, предавая Иисуса, посвящены многочисленные специальные исследования.

Перечислим лишь основные версии:

1. Евангелисты связывали предательство с корыстным мотивом, жадностью и сребролюбием Иуды. Так, Матфей прямо объяснял его действия корыстью (Мф. 26:14–16). Между тем, епископ Кассиан писал, что «это объяснение, как бы распространено оно ни было, поражает своею недостаточностью»[154].

Иоанн отмечал, что Иуда был вор и крал из вверенной ему апостольской казны, но, пытаясь объяснить мотивы предательства, добавлял к сказанному, как и Лука, что эту мысль вложил в сердце Иуды диавол (Ин. 13:2).

2. Одно из наиболее распространенных мнений (его, к примеру, придерживался Блаж. Феофилакт) сводится к тому, что предательство Иуды было обусловлено верой в Иисуса, надеждой на чудо с Его стороны и желанием удостовериться в этом, а, может быть, и ускорить Его действия. Профессор МДА М. М. Тареев полагал, что Иуда рассчитывал таким образом спровоцировать Иисуса поскорее объявить о Своем мессианском достоинстве и при этом надеялся, что Учитель, творивший чудеса, сумеет сверхъестественным образом избежать казни. Узнав же, что этого не произошло и что Иисус предан смерти, Иуда воскликнул: «согрешил я, предав кровь невинную» (Мф. 27:4), после чего покончил с собой.

3. Другие исследователи, напротив, связывают предательство Иуды не с верой в Иисуса, а с разочарованием и потерей этой веры. Такой точки зрения придерживался, в частности, Ф. М. Достоевский. Возможно. Иуда, как и многие другие, полагал, что пришедший Мессия возглавит в Иудее, захваченной римлянами, народное восстание. А на предательство решился, поняв, что Иисус не собирается призывать к войне против Рима.

4. В последние годы широкое хождение получила версия о том. что Иуда был единственным из апостолов, осознавшим истинные намерения Иисуса и способствовавшим своим поступком их осуществлению. Например, из апокрифического Евангелия от Иуды можно понять, что Иисус сам выбрал его для

выполнения этой труднейшей миссии: «…Зная, что помыслы Иуды возвышенны, Иисус сказал ему: «Отойди от других, и я тебе поведаю тайны царства. Ты можешь их постичь, но будешь много скорбеть».

Между тем. христианские богословы отвергают эту версию. Еще Исидор Пелусиот отмечал: «Не потому поползнулся Иуда на предательство, что Господь предсказал злое его произволение. Но поскольку злочестивец сей страдал злоумышлением, то Господь, видя тайные движения его сердца, предрек будущее, как настоящее»[155].

Как бы то ни было, но Иуда навсегда вошел в историю, как олицетворение греха. И в этом смысле его личность не может не ассоциироваться со всем человечеством, поскольку нет на земле людей безгрешных.

Д. Мережковский, называл Иуду. как. впрочем, и Пилата, «средним человеком», и отмечал: «Иуда несчастен. Крайнего зла, сатанинского, кажется, не было в нем; было только среднее зло, человеческое, что еще ужаснее, конечно, как мера всего человечества… Проклят Иуда людьми потому, может быть, что слишком близок людям».

Рассматривал ли синедрион Иуду как потенциального свидетеля по делу Иисуса?

Обратим внимание на один странный пробел в многочисленных исследованиях на тему, связанную с участием Иуды в аресте Иисуса. Большинство богословов почему-то не рассматривают апостола-предателя как потенциального свидетеля в суде синедриона. При этом некоторые из них исходят из предположения, что в суд Иуду не вызывали, поскольку свидетельствовать ему было не о чем. А. Гумеров, например, отмечал: «Иуды в качестве свидетеля на суде не было… Для законного осуждения Иисуса Христа Иуда, разумеется, ничего дать не мог, поскольку проповедь Мессии не отменяла закон, а благовествовала о Царствии Божием, для стяжания которого необходимо было исполнение закона».

С такой позицией А. Гумерова трудно согласиться. Во-первых, вряд ли подлежит сомнению. что в подтверждение обвинительного тезиса о том, что Иисус является вероотступником и отрицателем Торы, Иуда мог дать весьма ценные для суда показания. Во-вторых, из написанного евангелистом Матфеем можно понять, что во время второго (утреннего) заседания синедриона Иуда находился в помещении

суда или где-то рядом с ним. Он раскаялся, «увидев» (а не услышав — авт.), что Иисус осужден (Мф. 27:3). Логично предположить — раскаялся, поскольку «увидел», что суд был неправым.

А. Швейцер обоснованно ставил вопрос: откуда Каиафа мог узнать о мессианском достоинстве Иисуса, если оно не было известно никому, кроме учеников? Ответ логичен — от Иуды.

Подобными вопросами задавались юристы Х. Коэн и В. Фрикке. Последний, например, писал: «Удивительно, что Иуда не принимает участия в качестве свидетеля в разбирательстве перед синедрионом, проводимом сразу после предательства и ареста. Странное обстоятельство. особенно в свете утверждений авторов синоптических текстов о том, что суду недоставало улик из-за противоречащих друг другу недостоверных свидетельских показаний. Иуда был бы классическим свидетелем со стороны обвинения; в конечном счете он обладал точной информацией, и ему были известны „изнутри“ учитель и его взгляды».

Странным показалось это обстоятельство и известному богослову У. Баркли, который писал: «Интересно отметить, что после поцелуя Иуда совершенно исчезает со сцены в Гефсиманском саду и не возвращается вплоть до своего самоубийства. Он даже не появляется в качестве свидетеля на суде над Иисусом. Наиболее вероятно, что Иуда, ошеломленный, ослепленный и потрясенный, в один миг осознал, как он просчитался и пошел, пошатываясь, в ночь — навсегда сломленный и преследуемый человек».

В свете сказанного представляется весьма вероятным, что руководство синедриона все же рассчитывало на свидетельские показания Иуды. И Лука, видимо, не случайно подчеркнул, что апостол-предатель возглавлял процессию при производстве ареста.

«Иуда, писал К. Эванс, заработал свою плату не только тем. что указал стражникам и челяди первосвященника место вдалеке от толпы, где Иисус молился, но и тем, что дал свои показания о том, чему Иисус учил, и кем Его считали ученики»[156].

Исходя из сказанного, можно предположить, что Иуда все же прибыл в синедрион, но так и не решился публично свидетельствовать против Иисуса. Хотя, похоже, руководители синедриона не только рассчитывали на его показания, но и в соответствии с древнееврейским правом направили Иуду, как потенциального свидетеля, в Гефсиманский сад арестовывать Иисуса. То же обстоятельство, что он «подвел» членов синедриона, отказавшись свидетельствовать против Учителя, а затем и покончив с собой, не только объясняет нервозность и

поспешность, допущенную первосвященниками перед открытием судебного процесса, но и позволяет сузить круг возможных мотивов предательства Иуды.

Было ли допущено нарушение норм древнееврейского права при аресте?

При аресте Иисуса, как отмечают некоторые исследователи, были допущены нарушения норм древнееврейского права. Так, А. Гумеров, не усматривая оснований для допроса предателя в качестве свидетеля, вместе с тем, отмечал, что арест Иисуса был произведен с грубыми нарушениями древнееврейского процессуального права. Эти нарушения, по его мнению, выразились в следующем. Заключение Иисуса под стражу могло быть произведено только в рамках уже начатого против Него дела, а поводами для такого шага могли явиться только свидетельские показания. Но в том-то и дело, что действия синедриона видятся более логичными в случае, если представить Иуду в качестве потенциального свидетеля, осуществлявшего арест и сопровождение Иисуса в судебное заседание.

По общему правилу, существовавшему в древнееврейском судопроизводстве, такое право принадлежало именно свидетелям. При необходимости они лично задерживали преступника, доставляли его в суд и там выдвигали против него обвинение: «Свидетели задерживают преступника на месте преступления, доставляют в суд и свидетельствуют» (Лев. 24:1—12; см. также Деян. 6:12). Более того, свидетели первыми приводили приговор в исполнение в отношении человека, осужденного на основании их показаний: «рука свидетелей должна быть на нем прежде *всех,* чтоб убить его» (Втор. 17:7).

Нельзя исключать и того, что Иуда еще до ареста Иисуса уже возбудил судебный процесс против Него в синедрионе. Евангелисты не дают достаточных оснований для такого утверждения. Хотя, по мнению ряда исследователей, стихи Иоанна о том. что первосвященники и фарисеи собрали совет, на котором постановили расправиться с Иисусом и взять Его под стражу (Ин 11:53,57), изобилуют специальными терминами, указывающими на начало судебного процесса[157].

В любом случае, арест сам по себе — это уже неординарная ситуация. А значит, еще одна особенность процесса, на которую стоит обратить внимание. В этой связи следует сделать две оговорки.

Во-первых, из книги Второзаконие вытекает, что показаний

одного свидетеля, если все же допустить, что Иуда к таковым относился, для возбуждения уголовного процесса было все равно недостаточно. Их требовалось не менее двух.

Во-вторых, необходимость производства ареста также надо было обосновывать в суде. Ведь тот, против кого свидетелями выдвигалось обвинение, по общему правилу, до суда оставался на свободе и должен был сам явиться в суд.

Поэтому арест, произведенный до суда, делает допустимой версию о применении каких-то особых законоположений, предусматривавших исключение из общих правил судопроизводства.

Можно предположить, что по древнееврейскому праву (к слову сказать, и в нынешнем уголовно-процессуальном законодательстве мало что изменилось) обвиняемый мог быть арестован до суда лишь в исключительных случаях: когда он оказывал вооруженное сопротивление и имел намерение скрыться, чтобы избежать наказания, а также в случаях, когда пребывание его на свободе представляло серьезную опасность для людей и могло привести к нарушению общественного спокойствия.

Для этих целей, вероятно, как раз и могла использоваться храмовая стража, осуществлявшая задержание опасных преступников и их доставку в суд. Например, в случае, если убийца пытался скрыться в городе-убежище (Втор. 19:12). Но по делу Иисуса, как уже сказано, эта стража, вероятно, прибыла к месту ареста с отрядом римских воинов.

Многие полагают, что исключительные поводы для производства досудебного ареста к Иисусу были неприменимы. Но, похоже, так не считали иудейские иерархи. И в этой связи логичным выглядит предположение, что они, решившись на такой исключительный шаг. рассматривали Иисуса как весьма опасного преступника. Потому и могли привлечь к Его задержанию, помимо храмовой стражи, еще и римских воинов, обойдя таким образом вытекающий из смысла Закона запрет на арест до возбуждения дела в суде.

Иисус сказал лицам, производившим Его арест: «как будто на разбойника вышли вы с мечами и кольями, чтобы взять Меня. Каждый день с вами сидел Я. уча в храме, и вы не брали Меня» (Мф. 26:55; Мк. 14:48–49; Лк. 22:52–53).

Принято считать, что эти слова Иисус произнес с горькой иронией. Но в этих словах не только ирония, но и тонкий намек. Сравнивая Себя с разбойником, Иисус уже на этом начальном этапе судопроизводства показывает — кто действительно является разбойником от религии. Его собираются судить как

богохульника, а Он использует предстоящее судилище для того, чтобы наглядно показать людям: кто на самом деле уклонился от истинного пути и исказил истинное понимание Бога…

Между тем, эти разбойники, похоже, нашли формальные основания для осуществления ареста в изъятие из общих правил. Ведь те же евангелисты свидетельствуют, что Иисус в Храме не только учил. В Евангелии от Иоанна сказано: «Приближалась Пасха Иудейская, и Иисус пришел в Иерусалим и нашел, что в храме продавали волов, овец и голубей, и сидели меновщики денег. И. сделав бич из веревок, выгнал из храма всех, также и овец и волов; и деньги у меновщиков рассыпал, а столы их опрокинул» (Ин. 2:13–15).

Эти действия Иисуса первосвященники, преследуя свои преступные цели, вероятно, могли на этапе возбуждения дела квалифицировать как погром, устроенный в святом месте. Д. Штраус отмечал: «Иисуса уличало множество вполне достоверных фактов, и уже одно изгнание покупателей и торговцев из храма было достаточным поводом для предания его суду». С формальной точки зрения эти действия могли быть расценены, как представляющие угрозу для безопасности людей. И не исключено, что именно они могли послужить формальным поводом для обращения за помощью к Пилату. Хотя более вероятно, что первосвященников напугала в первую очередь не объективная сторона этого действа, а его религиозно-политическая составляющая, что и вылилось в итоге в обвинение в богохульстве и идолопоклонстве.

9. Следствие

Производились ли по делу Иисуса следственные (досудебные) действия?

Согласно евангельским источникам Иисус сразу после незаконного ареста был приведен в суд. минуя дознание. Некоторые исследователи называют это серьезным нарушением древнееврейского законодательства. А. Гумеров, например, отмечая, что «предварительное заключение (точнее сказать — предварительное следствие — авт.) было элементарной правовой нормой как древнееврейской, так и римской судебной практики», писал: «Обвиняемый, с одной стороны, мог ознакомиться с делом, приготовиться к оправдательным ответам. Власть, с другой стороны, имела бы возможность провести тщательное расследование».

Однако в иудейском праве институт предварительного следствия по абсолютному большинству дел не применялся. Досудебные допросы свидетелей и обвиняемого, а также другие следственные действия, как это принято сегодня в большинстве стран, не предусматривались. Судопроизводство начиналось сразу с судебного следствия. То есть судьи непосредственно в суде публично заслушивали свидетелей, давали оценку их показаниям и после этого выносили приговор.

В Мишне об этом сказано следующее: «Как имущественные дела, так и уголовные ведутся с допросом и следствием» (Санхедрин. IV: 1). Речь здесь идет о действиях, проводимых судьями уже после начала (открытия) судебного процесса. Но действовали и исключения из этого общего правила. Раввин Й. Телушкин писал: «При особо важных преступлениях глава Сангедрина назначал различных судей (одних для расследования свидетельств против обвиняемого, других — для сбора доказательств его невиновности). Эти судьи затем сообщали результаты своих расследований коллегам».

Какие же дела имел в виду раввин? Анализ древнего законодательства показал, что лишь в одном единственном случае упоминаются следственные действия, производимые до суда. Это дела по обвинению подстрекателей к идолопоклонству, в отношении которых, как мы уже знаем, до начала суда был разрешен тайный розыск (засада). А если такие подстрекатели пытались совратить целый город, то Верховный синедрион посылал «туда людей, которые проводят розыск и расследование,

пока не убедятся на основании очевидных доказательств, что совратился весь город или большая его часть и жители обратились к поклонению идолам». В комментарии к этой статье Маймонида поясняется (со ссылкой на книгу Дварим 13:15), что в данном случае речь «идет не о судебном разбирательстве, как обычно, а о предварительном расследовании, призванном выяснить, есть ли основания для судебного слушания по делу о «совращенном граде»[158].

В этой связи уместно сказать несколько слов о «теории предварительного следствия», которой придерживаются некоторые исследователи суда над Иисусом. Они полагают, что синедрион реально проводил такое следствие, чтобы выяснить обстоятельства и установить основания для суда над Ним. И надо признать, что эти рассуждения не лишены оснований. Одновременно это — довод в пользу версии о том, что Иисус мог обвиняться в подстрекательстве к идолопоклонству.

Главная задача любого следствия — установление обстоятельств, при которых произошло противоправное событие, изобличение виновного и формулирование обвинения. Исследование евангельских текстов как раз и позволяет выдвинуть предположение, что такого рода действия до суда над Иисусом реально производились. И что они координировались в соответствии с указаниями из единого «мозгового центра». Находился он. вероятно, в доме первосвященника Анны, куда стекалась вся информация об Иисусе. За Ним, как можно понять из евангельских текстов, не отступая ни на шаг, шли соглядатаи, доносчики и провокаторы.

Поиск оснований для обвинения

Евангелисты, разумеется, не могли знать — было ли дознание над Иисусом санкционировано синедрионом, но они неоднократно отмечали, что фарисеи, саддукеи, книжники и законники пытались «уловить» Иисуса в словах. Коварство и продуманность задаваемых Ему вопросов позволяют сделать вывод, что это были вопросы-ловушки, а значит, они заранее обсуждались и тщательно отбирались.

Для того, чтобы обосновать предполагаемую формулировку обвинения, ее авторам пришлось. видимо, немало поломать голову (об этом в следующей главе). Похоже, что задолго до ареста они начали поиск оснований для обвинения, которое, по мнению первосвященников, должно было прозвучать в судебном заседании: вели сбор информации, анализировали проповеди

Иисуса, формулировали провокационные для Него вопросы и прорабатывали способы получения требуемых для суда доказательств.

Арсенал средств, который при этом использовался, мог быть довольно обширным: угрозы и клевета, лжесвидетельства и компрометация, возбуждение ненависти и изощренное коварство. Для достижения поставленной цели мог быть проработан вопрос и о путях заключения с Пилатом неких договоренностей, и о его шантаже возможным доносом на него кесарю. Не исключено, что в этот обширный арсенал следственных методов входило даже «подключение» родных и близких Иисуса для усмирения «непокорного» сына, который «вышел из себя» (Мк. 3:21)[159].

Евангелисты четко зафиксировали момент, когда следствие пошло форсированным темпом. Обратимся к Марку. Сразу после изгнания Иисусом торгующих из Храма (Мк. 11:15) первосвященники собрали срочное совещание, на котором приняли решение убить Его (Мк. 11:18). а затем Иисуса буквально атаковали провокационными вопросами. Любые ответы на них. по мнению инициаторов расправы, должны были поставить Иисуса в тупиковую ситуацию и в любом случае позволяли выдвинуть против Него обвинение. А заодно — подобрать свидетелей, слышавших эти ответы.

Выделим несколько таких вопросов, заданных Иисусу на Страстной неделе:

1. Первосвященники, книжники, и старейшины спросили Иисуса, учившего людей в Храме:

— Какой властью Ты это делаешь? И кто Тебе дал такую власть?

Было очевидно: если Он ответит, что власть у Него от Бога — последует обвинение в богохульстве. Если же не от Бога — значит, Он является лжепророком и самозванцем, проповедовавшем в Храме «без диплома» и полномочий.

Но Иисус, видя коварный замысел обвинителей, сказал, что ответит на их вопрос, только в том случае, если они ответят на Его вопрос:

— Крещение Иоанново с небес было (от Бога), или от людей?

Ситуация кардинально изменилась. Иисус, по сути, применил тот же прием, который пытались использовать против Него. Евангелисты пишут о смятении в рядах обступивших Его «следователей»: «Они рассуждали между собою: если скажем: с небес. — то Он скажет: почему же вы не поверили Ему? а сказать: от человеков — боялись народа, потому что все полагали, что Иоанн точно был пророк» (Мк. 11:30–32).

2. Спустя некоторое время Иисусу был задан самый, пожалуй,

каверзный вопрос — «позволительно ли давать подать кесарю?» — которым, вопреки желанию первосвященников. Его тоже не удалось поставить в тупик. Он посоветовал отдавать «кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мк. 12:17). Ответ этот явно говорил о том. что служение кесарю не препятствует служению Богу. Блаженный Августин, растолковывая его, писал, что кесарю приносят монеты, а Богу — самих себя. Тем не менее, в обвинительной формулировке все равно был сохранен тезис о том, что Иисус является противником кесарю. Попытаться понять, почему это было сделано, — весьма важно.

3. Следующий вопрос исходил от саддукеев, не веривших в воскресение после смерти. Они спросили Иисуса о том, что будет с женщиной, пережившей семь мужей, которые умерли один за другим: кто из них должен считаться ее мужем после воскресения из мертвых?

Саддукеи были уверены — уж их-то вопрос обязательно поставит Иисуса в тупик. Кассиан писал об этом: «Саддукеи думали, что они ставят Господа перед неразрешимою трудностью. Они мыслили только два возможных ответа на предложенный ими вопрос. Или у женщины будет в воскресении семь мужей… Этим допускалось бы многомужество, то есть вопиющее нарушение закона. Или в самой невозможности удовлетворительного решения заключается доказательство того неоспоримого для саддукеев положения, что мертвые не воскреснут… Саддукеи думали, что Иисусу придется выбирать между нарушением закона и оскорблением религиозных чаяний народа».

Иисус же своим ответом опять поставил в неловкое положение самих саддукеев, показав, что они плохо знают Писание. Он сказал: «заблуждаетесь, не зная Писаний, ни силы Божией, ибо в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах» (Мф. 22:29–30).

4. Искусительным называют также вопрос законника к Иисусу о первейшей из всех заповедей. Иоанн Златоуст писал: «Но вот они опять приступают к нему, опять с прежним злобным намерением заводят с Ним спор, и подсылают к нему законника, не с тем, чтобы научиться, но чтобы искусить Его, и спрашивают: какая первая заповедь? Они знали, что первая заповедь: „возлюби Господа Бога твоего“; но ожидали, что Спаситель поправит ее, назвав Себя самого Богом, и через то подаст им случай обвинить Его»[1'1"]. Однако Иисус ответил законнику: «первая из всех заповедей: слушай, Израиль! Господь Бог наш есть Господь единый» (Мк. 12:29).

5. К числу эпизодов, связанных со стремлением заманить

Иисуса в ловушку, можно отнести и излюбленный сюжет живописцев: Иисус и грешница. Суть его в следующем. Фарисеи привели к Иисусу женщину, уличенную в измене мужу, и спросили: следует ли побить ее камнями, как повелевает Закон?

На что рассчитывали книжники и фарисеи? В случае, если бы Иисус сказал, что блудницу не следует побивать камнями, они опять же могли обвинить Его в нарушении Моисеева закона. А если бы Он ответил, что следует исполнить Закон, то есть побить ее камнями, то это означало бы. что Иисус взял на Себя роль судьи, не имея на то полномочий. Такое самоуправство влекло репрессии римлян.

Епископ Кассиан писал: «Книжники и фарисеи поставили Господа перед альтернативою: или высказаться против Моисея (8:5) или произнести приговор, на который Он не имел формального права».

Иисус долго не отвечал. А потом произнес знаменитую фразу: «кто из вас без греха, первый брось на нее камень», после чего спрашивавшие, «обличаемы совестью, начали уходить один за другим» (Ин. 8:1–9), поскольку все они были грешны. [160]

Некоторые исследователи ставят подлинность этого текста под сомнение, полагая, что он не входил в первую редакцию Евангелия от Иоанна[161]. Р. Хазарзар отмечал в этой связи, что названный эпизод «вряд ли можно считать историческим в том виде, в каком он приводится в Евангелии, однако в нем. по всей вероятности, заложено историческое зерно, ибо он полностью отвечает духу и идеям Иисуса».

6. Вероятно, к тому же ряду следственных действий следует отнести и предпринятую бывшим первосвященником Анной попытку конкретизировать до суда обвинение против Иисуса, которого, согласно Иоанну, привели к Анне сразу после ареста.

Допрос у первосвященника Анны

Представляется, что А. Гумеров ошибочно относит этот допрос к началу суда. А. Мень, например, полагал, что в доме у Анны началось дознание (следствие) по делу Иисуса: «Старому жрецу хотелось знать подробности, чтобы быстрее составить план следствия и завершить его до начала пасхального богослужения». Кроме того, А. Гумеров называет этот допрос третьим юридическим нарушением, поскольку Анна находился в отставке. Между тем, это обстоятельство не влекло автоматически исключения из состава верховных судей. Анна, вероятно, оставался пожизненно действующим и самым влиятельным

членом синедриона, который и мог поручить ему проведение каких-то досудебных процедур.

Если же говорить о допущенных нарушениях, то акценты здесь надо расставить иначе. Как это сделал, например, И. Восторгов: «Единоличный допрос И. Христа у Анны, без предварительного обвинения свидетелями и даже в отсутствие их. был совершенно незаконен… Обвиняемый был подвергнут предварительному одиночному и тайному допросу, и. притом, прежде чем были призваны свидетели».

Между тем, анализ данного евангельского эпизода делает логичным предположение, что эти будущие свидетели уже. возможно, были «призваны» и прятались в покоях первосвященника. Но ему не удалось разговорить Иисуса. Из Евангелия от Иоанна нам известен лишь один вопрос, который был задан Ему. Анна спросил Иисуса об учениках и об учении Его.

Архиепископ Харьковский Филарет (Гумилевский), обращая внимание на коварство этого вопроса, отмечал, что Анна тем самым хотел выяснить: «не найдется ли в ответе Иисуса о Его учении что-нибудь такое, что можно было бы выставить как улику в новизне, в расколе, в ереси»[162]. Иоанн Златоуст использует другие слова, но смысл тот же: все это Анна «говорил с желанием обличить Его, как возмутителя и нововводителя».

Возмутитель и нововводитель — это и есть подстрекатель, вольнодумец, мятежник, обольститель и отрицатель Торы. А раз так. то действовать Иисус, по мнению Анны, должен был тайно.

Иисус же ответил первосвященнику, что всегда «говорил явно миру… и тайно не говорил ничего» (Ин. 18:20).

Этот ответ вызвал неудовольствие Анны и один из его подручных с целью устрашения и оказания на Иисуса давления ударил Его по щеке, заявив:

— Так отвечаешь Ты первосвященнику?

Важно понять причину такого негодования, вылившегося в недопустимое Законом (при любых условиях) применение мер физического воздействия.

Нам известно, что после этого инцидента Иисуса связали и повели к зятю Анны, первосвященнику Каиафе. (Ин. 18:13–24).

Как «искали свидетельства»

Синоптики эпизод у Анны не упоминают и сразу говорят о том, что Иисуса повели к Каиафе или. как пишет Лука. — «в дом первосвященника» (Лк. 22:54). В этой связи большинство

исследователей сходятся во мнении, что Анна и его зять жили с семьями в одном большом доме или, по крайней мере, на территории одной усадьбы, поскольку Пётр, войдя во двор, никуда больше не переходил.

В доме Каиафы к тому времени уже собрались члены синедриона. И не просто собрались. Они, как отмечается евангелистами, искали свидетельства против Иисуса, «чтобы предать Его смерти», «и не находили» их (Мф. 26:59; Мк. 14:55). хотя перебрали людей немало.

Марк пишет, что они «искали свидетельства». Матфей — «искали лжесвидетельства». Трудно сказать, кто из них более точен. Первым сделал запись Марк. Матфей же акцентировал внимание на том, что обвинители заранее подыскивали тех свидетелей, которые заведомо скажут в суде неправду, то есть преднамеренно оклевещут Иисуса.

Для нас здесь ключевое слово — *«искали»*. Выходит, что еще до начала суда члены синедриона в срочном порядке искали по своей инициативе свидетелей обвинения для того, чтобы инициировать и открыть официальный судебный процесс. И начались эти поиски еще до ареста Иисуса. Это как раз и есть досудебные или следственные действия, которые чрезвычайный закон допускал лишь в отношении подстрекателей к идолопоклонству и разрешал к тому же создавать обвинительные доказательства искусственным образом, используя провокационный прием, именуемый «тайным розыском». Можно предположить, что избиение Иисуса как раз и явилось эмоциональной реакцией на постигшую инициаторов применения этого приема неудачу. Поэтому описанная Иоанном сцена допроса у Анны приводит исследователя к мысли, что выносимое на суд синедриона дело с самого начала планировалось рассматривать по правилам особого производства.

Одно из таких правил, сводившееся к созданию ловушки для обольстителя, пришло время обсудить подробнее.

Как появился закон о «тайном розыске»

«Засада» или «тайный розыск» как следственный метод, используемый с целью получения новых доказательств, явился своеобразной интерпретацией идеи, заложенной в правовых нормах книги Дварим/Второзаконие. Можно предположить, что правила применения этого экстраординарного приема разработаны законоучителями на основе толкования следующей нормы: *«разыщи, исследуй и хорошо расспроси»* (Втор. 13:14). Х.

Коэн полагал, что это библейское предписание понималось судьями буквально как требование предпринять в суде три отдельных действия: расследование (установление времени и места происшествия), опрос (суть правонарушения, кто и каким образом его совершил) и проверку (перекрестный допрос). Автор же склоняется к мнению, что иудейские судьи могли понимать эту библейскую фразу еще шире. В частности, как обязанность проведения в отношении подстрекателей к идолопоклонству досудебного расследования. Поэтому представляется, что более точно смысл приведенной правовой нормы, именно как следственного, а не судебного действия, передан в переводе С. В. Тищенко и М. Г. Селезнева: *«расследуй это дело, все выясни, расспроси получше»*[163].

Дополнительное подтверждение тому, что идея проведения «тайного розыска» зародилась из приведенного предписания, можно найти в той же книге Дварим/Второзаконие. Часто цитируемому в сочинениях о суде над Иисусом стиху 6 Главы 17 — «По словам двух свидетелей, или трех свидетелей, должен умереть осуждаемый на смерть» — предшествует текст о том. что если объявится («найдется») среди иудеев человек, преступивший завет Господа и ставший служить иным богам, *«и тебе возвещено будет,* и ты услышишь, *то ты хорошо разыщи;* и если это точная правда, если сделана мерзость сия в Израиле, то выведи мужчину того, или женщину ту. которые сделали зло сие, к воротам твоим и побей их камнями до смерти» (Втор. 17:2–5).

И, опять же. у С. В. Тищенко и М. Г. Селезнева стих 4 Главы 17 звучит точнее: *«тогда, услышав и узнав о таком (обольстителе — авт,), расследуй это дело получше»*[хм].

Й. Герц, комментируя слова «и тебе возвещено будет», писал, что судьи не должны основывать свои выводы на дошедших до них слухах и поэтому «должен существовать некий орган, в обязанности которого входит подтверждение полученных сведений и выяснение всех подробностей (см. Дварим, 13:15)»[164] [165]. А название подраздела, в котором Герц приводит этот комментарий. кажется, развеивает последние сомнения в том, что речь идет именно о досудебных действиях: *«Выявление* случаев идолопоклонства и наказание виновных».

Надо обратить внимание и на то, что согласно приведенным стихам (и особенно — комментариям к ним) необходимость проведения тщательного расследования возникает в тот момент, когда человеку «возвещено будет» о мужчине или женщине, которые служат иным богам. В известном переводе Сончино книги Дварим эта фраза звучит так: «И тебе сообщено будет, и как услышишь…». То есть в этом месте речь как раз и может идти

о некой ситуации. искусственно созданной для изобличения обольстителя-идолопоклонника. И. вероятно, именно эту ситуацию Анна пытался смоделировать после ареста Иисуса.

О попытке применить «тайный розыск» (засаду) по делу Иисуса

Д. Мережковский писал: «Кажется, очень древнее и, хотя лишь смутное, грубо искаженное, но все же драгоценное, потому что единственное внеевангельское свидетельство о том, что могло происходить на этом первом допросе Анны, уцелело в Талмуде. Речь идет здесь о том, как должно ловить в западню «обольстителя», учащего народ служить «иным богам» («Бог иной» в учении рабби Иешуа, как понимают его законники, — Он Сам). Хитростью заманивают «обольстителя» в дом, где прячут двух свидетелей, чтобы могли они видеть и слышать все, что скажет обвиняемый; сажают его посередине комнаты, где свет от множества лампад и свечей падает прямо на лицо его. так, чтобы малейшее в нем изменение видно было тем двум спрятанным свидетелям, и выманивают у него «богохульство». «Так поступили и с Бен-Сатедою (Иисусово прозвище в Талмуде)[166] и (обличив его) повесили (распяли)»[167].

Д. Мережковский анализирует здесь эпизод, описанный в трактате Санхедрин 67а Вавилонского Талмуда, который часто предваряют цитатой из Тосефты (Санхедрин 10:11). Приведем ее в переводе И. Переферковича: «Ни для кого из подлежащих смерти по определению Торы не устраивают засады, кроме совратителя (mesith). Как поступают в этом случае? Приводят к нему двоих молодых ученых [и ставят их] во внешнем помещении, а он сидит во внутреннем помещении; и зажигают для него светильник, чтобы они видели его и слышали его голос. Так поступили с Бен-Стадой в Лидде[168]: назначили в засаду для него двух молодых ученых, и они [затем | привели его в суд, и его побили камнями»[169].

Р. Хазарзар отмечал в этой связи: «Показательно, что последнее предложение, как правило, отсутствует в современных изданиях Тосефты… Итак, как в Тосефте, так и в Вавилонском Талмуде речь в трактате Санхедрин идет о несите, т. е. подстрекателе, зачинщике, соблазнителе, совратителе. Месит — не просто подстрекатель, а подстрекатель против истинной религии[170]. И таковым, по мнению Талмуда, являлся Бен-Стада. который был казнен (сперва, вероятно, побит камнями, а потом повешен на дереве) в городе, именуемом Луд, накануне Песаха

(Пасхи). Далее в Вавилонском Талмуде поясняется, что этот самый Бен-Стада (сын Стады) был Бен-Пандирой (сыном Пандиры)…»[171].

В качестве добавления к сказанному приведу слова Б. Г. Деревенского: «Показательно, что вавилонские амораи III–IV вв. подчеркивали, что их предки повесили Иисуса не как бунтовщика, но как совратителя с „истинного пути“ — месита. то есть не по политическим, а по чисто религиозным соображениям (Вавилонский Талмуд, Санхедрин, 43а)»[172].

Из талмудических текстов, приведенных и проанализированных вышеназванными авторами, можно сделать три вывода:

1. Указания Талмуда на тождественность Бен-Стады, Бен-Пандиры и Иешу ха-Ноцри (Шаббат 1046, Санхедрин 43а и 67а) практически не оставляют сомнений в том, что речь действительно идет об Иисусе, хотя место действия (г. Лудд) и не совпадает с евангельским описанием (г. Иерусалим).

2. Талмуд ясно дает понять, что Иисус был подстрекателем против иудейской религии (идолопоклонником и меситом) и осужден именно за это. Следовательно, прежде пилатова суда состоялся суд синедриона, а до начала последнего — применен «тайный розыск».

3. Суд этот был чрезвычайным, поскольку в Талмуде определенно говорится об исключении из общих правил древнееврейского судопроизводства, допускавшем «на законных основаниях» проводить «тайный розыск» в отношении подстрекателей к идолопоклонству.

Таким образом, можно констатировать, что свидетелей подсылали только к тем, кто обвинялся в идолопоклонстве и что к Иисусу таких свидетелей, вероятно, подсылали. Но они не услышали из уст Иисуса тех слов, которые можно было бы озвучить на официальном заседании синедриона в качестве доказательств Его вины.

Из книги профессора Г. Греца[173] можно понять, что подслушивающих тайно назначали из числа учеников судей (у Н. Переферковича — молодых ученых)[174], и что этот прием вошел в судебную практику именно с судебного процесса над Иисусом.

Добавим к этому, что Г. Грец, ссылаясь на какой-то древний (не названный им) еврейский источник, кроме того, отмечал, что лицом, которое должно было побудить Иисуса к провокационному разговору, мог быть Иуда. А это, в свою очередь, может служить подтверждением нашего предположения о стремлении первосвященников использовать апостола-предателя в процессе формирования доказательственной базы по

этому делу.

Процитируем соответствующее высказывание Г. Греца по книге М. Гесса «Рим и Иерусалим» (этот перевод несколько отличается — авт.): «Как говорит предание, одержимый корыстолюбием, Иуда предал в руки судей того, кого ранее чтили как Мессию. Еврейский источник, который, судя по его общей направленности, представляется довольно древним и достоверным, проливает свет на то, каким образом использовали этого предателя. Чтобы обвинить Иисуса как лжепророка или соблазнителя человеков (месит), необходимо было выставить двух свидетелей, слышавших из его уст запретные речи. Следовательно, предатель должен был побудить его высказаться, чтобы два свидетеля, сидя в потайном месте, могли расслышать каждое слово, произнесенное им. Этот необычный способ, очевидно, примененный в этом случае в первый раз, использовался затем всегда при всяком судебном преследовании соблазнителей народа»[175].

Таким образом, представляется вполне вероятным, что потенциальных свидетелей из числа учеников судей первосвященник Анна спрятал в другой комнате и в связи с отказом Иуды от участия в «тайном розыске» решил сам «разговорить» Иисуса. Но ему это не удалось. А время поджимало. Срочно требовалось сформулировать конкретное обвинение, без которого нельзя было открыть суд над Иисусом.

10. Формула обвинения

В поисках обвинительных формулировок

Итогом следствия, а применительно к древнееврейскому законодательству еще и обязательным условием для открытия судебного процесса, должно было стать выдвижение против Иисуса обвинения.

В чем же Его могли обвинить, и в какие юридические формулы были облечены эти обвинения?

Единого мнения по этому вопросу нет. Даже евангелист Марк писал, что «первосвященники обвиняли его во многом» (Мк. 15:3).

Если проанализировать Евангелия и другие древние источники, то можно насчитать, как минимум, с десяток обвинительных пунктов, которые Иисусу еще до суда планировали инкриминировать:

1. Колдовство и связь с веельзевулом (дьяволом).
2. Еретические проповеди, которыми Он развращал и возмущал народ (месианизм).
3. Несоблюдение законов Моисея (заповедей Торы), в том числе — нарушение субботы.
4. Беспорядки, устроенные в иерусалимском Храме, и намерение его разрушить (святотатство).
5. Самозванное провозглашение Себя Пророком и Мессией.
6. Отождествление Себя с Царем Иудейским.
7. Приравнивание Себя к Богу и отпущение грехов от имени Бога (богохульство).
8. Поклонение иному Богу (идолопоклонство).
9. Призыв не платить налоги кесарю.
10. Попытка организовать мятеж в Иудее (оскорбление римского величия).

И это еще не все.

Если обратиться к апокрифическим евангелиям, то круг возможных обвинений придется расширить. Так, в евангелии от Никодима[176], в его первой части, написанной на основе другого апокрифа[177], по поводу обвинений, выдвинутых против Иисуса, сказано: «Но отвечали старейшины иудейские и сказали Иисусу: «Что мы видим? Прежде всего. Ты рожден от любодеяния[178]. Во-вторых, из-за Твоего рождения Ирод погубил в Вифлееме младенцев. В-третьих, Отец Твой и Мать Твоя Мария бежали в Египет, ибо не доверяли им люди».

Как видим, набор возможных обвинений получился довольно

объемный. На самом деле в процессе их анализа открывается неожиданная картина. Оказывается, что значительная часть из перечисленных пунктов все же вошла (в том или ином виде) в разработанную первосвященниками емкую и универсальную формулу обвинения, которая сохранилась в истории, благодаря евангелисту Луке.

Колдовство

Евангелисты отмечают, что вначале первосвященники пытались обвинить Иисуса в исцелении бесноватых «силою веельзевула. князя бесовского» (Мф. 12:24; Мк. 3:22; Лк. 11:15). Эти Его действия они рассчитывали квалифицировать как колдовство, которое Лора предписывала карать смертной казнью путем побивания камнями (Исх. 22:18; Лев. 20:27; Втор. 18:10–11, Мишна. Санхедрин 7:7, 7:11).

О том, что обвинение в колдовстве и связях с веельзевулом выдвигалось против Иисуса, есть упоминания в «Письмах» Иеронима, сочинении Оригена «Против Цельса», некоторых апокрифических сказаниях. В Талмуде и «Тольдот Иешу» Иисус прямо именуется соблазнителем. А дьявол (согласно любой энциклопедии) — это и есть обольститель и соблазнитель.

Колдовство по древнееврейскому праву являлось тяжким преступлением. Но для того, чтобы перевести случаи исцеления людей и совершения Иисусом других чудес в плоскость судебной юрисдикции, требовались доказательства того, что эти деяния сотворены с помощью бесовской силы. Но их не было, а лжепризнание из уст Самого Иисуса, как правильно отмечал А. Гумеров, нельзя было вытащить никакими силами. Обвинители это, похоже, поняли не сразу. Поэтому на первоначальном этапе следствия и сосредоточили усилия на доказывании обвинительного тезиса о связи Иисуса с веельзевулом (дьяволом), что позволяло, по их мнению, объяснить народу исходившие от Него чудеса. А заодно — перебросить мостик к обвинению Иисуса в лжепророчестве.

Не составляет большого труда проследить следующую логическую цепочку (что, в свою очередь, поможет понять зловещие помыслы обвинителей Иисуса): колдовство — связь с диаволом — лжепророчество — идолопоклонство — богохульство.

Видя, что удивительные чудеса, совершаемые Иисусом, реальны, хотя и немыслимы с точки зрения человеческой логики, иудейские вожди решили, что, лишь используя дьявольскую силу,

Он мог остановить бурю, накормить несколькими хлебами тысячи людей или исцелить неизлечимо больных. Такое предположение могло прийти им в голову по той причине, что на взаимосвязь чудес и знамений с колдунами, лжепророками и идолопоклонниками прямо указывала Тора. В частности, Моисеев закон запрещал слушать лжепророков, несмотря на то, что они творили истинные чудеса и давали знамения. Поэтому И. Т. Райт и писал по поводу выдвинутых против Иисуса обвинений: «Неудивительно, что его могли счесть лжепророком, который творит знамения и чудеса, чтобы сбить Израиль с пути».

Лжепророк-идолопоклонник

Посягательство на незыблемость Торы, по мнению раввинов, — главный отличительный признак лжепророка. Одно из толкований этого понятия дано на листе 2 трактата Санхедрин Вавилонского Талмуда: «когда кто-то от имени Всевышнего призывает внести в Тору какие-либо изменения».

Б. Деревенский обоснованно отмечал: «Расплывчатое определение лжепророка во Второзаконии позволяло иудейским властям сделать сферу применения этой статьи почти неограниченной. Под эту статью могли попасть все. кто так или иначе не вписался в раввинские представления о пророках»[179].

Лжепророки тоже карались смертью (путем удушения): «Пророка, который дерзнет говорить Моим именем то, чего Я не повелел ему говорить, и который будет говорить именем богов иных, такого пророка предайте смерти» (Втор. 18:20).

Здесь мы видим, что правовые нормы книги Дварим/ Второзаконие прямо выделяют из числа лжепророков их наиболее опасную разновидность — лжепророков-идолопоклонников, говоривших «именем богов иных».

Идолопоклонство же являлось самым тяжким преступлением и занимало в системе древнееврейского права совершенно особое место, поскольку посягало на фундаментальные основы Торы.

Маймонид писал: «Моше (Моисей — авт.)… сказал нам, чтобы во веки веков мы не занимались идолопоклонством. Поэтому очевидно, что знамение, явленное во имя идолопоклонства, не что иное, как магия и колдовство… Посему о всяком. пророке“, который скажет нам, (подобно основателям христианства и ислама), что Тора дана на ограниченное время, следует заключить из буквального смысла его „пророчества“, что он лжепророк»[180].

В этих словах отражена прямая связь идолопоклонства с

колдовством и лжепророче-ством. И она действительно просматривается в Законе. Н. Т. Райт писал: «Если сопоставить свидетельства, относящиеся ко II веку, с релевантными (соответствующими по смыслу — авт.) местами Евангелий, возникает мысль: обвинения в „обмане“, „самозванстве", „колдовстве" и „лжепророчестве“ были тесно связаны, что проявилось и в случае с Иисусом».

Если сгруппировать приводимые в Мишне и Талмуде многочисленные названия того лица, которого мы назвали вероотступником (еретик, зачинщик, неверующий, насмешник, отступник, совратитель, искуситель и т. п.), то можно прийти к выводу, что эти же термины применимы к идолопоклонникам — тем, кто «отрицает «Тору и пророков Израиля», «кто проклял Всевышнего именем языческого божества», кто «отрицает учение Израиля», «сбивает народ с пути» и т. п. Их также называли обольстителями и позже стали подразделять на медиа-хов и меситов (подстрекателей и искусителей).

Как видим, в иудаизме обольститель — не только тот, кто каким-то образом связан с дьяволом (веельзевулом) и использует власть «князя бесовского». В древнееврейском праве под обольстителем (соблазнителем), прежде всего, понимался человек, подстрекавший к идолопоклонству. И как мы уже установили, именно в отношении таких обольстителей допускались изъятия (исключения) из общих правовых процедур и правил. Их то как раз и судили «не по букве закона». Связывалось это с особой опасностью обольстителей, «сбивавших народ с пути», посягавших на основы иудейской веры и само существование Израиля, а значит и иудейского Бога Яхве. Поэтому обольстители и отождествлялись с идолопоклонниками.

Известно, что к таким лицам некоторые раввины относили последователей Иисуса, именуя их идолопоклонниками[181]. Причины казни Иешу ха-Ноцри в известном отрывке из трактата Санхедрин (Санхедрин 43а) тоже увязывались не только с Его занятиями магией (колдовством), но и с тем, что Он сбивал народ с пути. Между тем, согласно Новому Завету, синедрион не обвинял Иисуса в идолопоклонстве. Евангелия конкретно указывают, что Он был осужден за богохульство.

Но было ли это преступление, завершающее приведенную автором логическую цепочку, как-то связано с идолопоклонством?

Богохульство как связующее звено обвинения

В энциклопедиях под «богохульством», термином, произведенным от слов «Бог» и «хула» (др. — греч. и лат. — ЫазрЬепйа (бласфимия — назвать Бога причиной зла), понимается один из самых страшных грехов, любой оскорбительный или непочтительный акт, слово или намерение в отношении Бога или святыни.

Судя по всему, «богохульство» как древнееврейское религиозное преступление представляло в те годы (как и римский закон об оскорблении величия) довольно широкий диапазон для судейского усмотрения. Это понятие могло включать в себя и бунт против Бога, и злословие, выражавшееся в призывах не выполнять заповеди Торы, и, что важно подчеркнуть, — приравнивание себя к Богу, а также поклонение «иному Богу». Кроме того, этот состав преступления можно было преобразовать из подведомственного синедриону религиозного преступления в преступление против интересов Рима. Вероятно, по этим причинам первосвященники Анна и Каиафа еще до суда над Иисусом обратили свой взор на богохульство. С одной стороны, это было преступление, довольно близкое по своему составу к идолопоклонству (подробнее — в главе 12 «Виновен в богохульстве»). А с другой — относилось к числу наиболее тяжких преступлений не только в еврейской теократии. Это преступление было понятно и римлянам, поскольку безбожие с древнейших времен являлось наказуемым в античном мире. Еще Платон писал об этом в своих «Законах», а римляне связывали это понятие с разрушением существующего порядка и считали, что безбожие представляет угрозу общественной безопасности. На это. вероятно, и был расчет у обвинителей Иисуса. Ведь те. кто не соблюдал «завещанные предками учреждения и священнодействия» признавались римлянами изменниками и врагами отечества[182].

Не здесь ли сокрыта причина, по которой это преступление легло в основу обвинения, что и засвидетельствовали евангелисты?

Введение в соблазн

Если попытаться интегрировать приведенные обвинительные пункты и соотнести их с действовавшими тогда правовыми нормами, то можно нащупать и выделить две основные линии обвинения в деле Иисуса: меситизм и лжемессианизм.

Касаясь обвинения в меситизме. заметим еще раз, что Талмуд прямо связывал вынесенный в отношении Иисуса приговор с

Законом о совратителе в идолопоклонство (Санхед-рин 43а). Однако, как выясняется, практически никто из богословов и историков не занимался исследованием юридической составляющей этого вопроса, мало кто пробовал связать прозвучавшие в суде над Иисусом обвинения с правовыми нормами древнейших кодексов. И. Т. Райт — один из немногих, кто полагал, что Иисус Своими действиями и пророчествами в отношении Храма «тем самым помещал себя в категорию преступников, описанных во Втор. 13». В другом месте он пишет еще определеннее: «Если рассматривать еврейскую юридическую систему, то видно, что обвинение уходит корнями во Второзаконие 13». В этой главе кодекса сказано о лжепророках-идолопоклонниках, призывавших идти за иными богами и служить им (Втор. 13:2–6) и подстрекателях к идолопоклонству (меситах) (Втор. 13:7—12).

Большинство же авторов вообще не делает никаких ссылок на эти правовые нормы, ограничиваясь констатацией того, что Иисус (согласно иудейской традиции) был обвинен в соблазне. Э. Ренан, например, писал: «Меры, которые было решено первосвященниками применить к Иисусу, соответствовали установленному праву. Судебная процедура против „соблазнителя“ (месит), который покушается на чистоту религии, разъяснена в Талмуде с подробностями, способными вызвать улыбку своим наивным бесстыдством. Юридическая западня составляет в ней существенную часть уголовного следствия (речь идет о тайном розыске — авт.)».

О том, что Иисус действительно обвинялся иудейскими иерархами в совершении преступления, именуемого введением в соблазн или развращением народа, евангелисты свидетельствуют лишь косвенным образом (Мф.27:63; Лк. 23:14; Ин.7:12,47).

В чем же мог выразиться «соблазн»? Наглядно это видно у евангелиста Иоанна. Вначале он приводит два основных обвинительных пункта, выдвинутых против Иисуса — нарушение субботы и приравнивание Себя к Богу (Ин. 5:16–18). А затем уточняет — иудеи искали Его, чтобы убить за обольщение народа (Ин. 7:11–12).

В суде же обвинение в соблазнении Иисусом иудеев в идолопоклонство прямо не прозвучало. Впрочем, это вполне объяснимо. Прямо обвинять Его в идолопоклонстве первосвященники не могли по одной лишь причине — это обвинение с самого начала формулировалось в расчете на суд Пилата. А Пилат был язычником, то есть в представлении иудеев он сам являлся идолопоклонником и прекрасно знал о том. что иудеи таковыми именуют всех римлян.

О юридической квалификации

Тот, кто пытается более точно определить возможную юридическую квалификацию «содеянного» Иисусом, должен, прежде всего, иметь представление о том правовом поле, на котором следует искать законы, которые могли быть применены при рассмотрении дела Иисуса. Границы этого поля определяют два величайших правовых источника — Пятикнижие Моисея (прежде всего — Девтерономический кодекс — Главы 12–26 книги Второзаконие) и Мишна (в первую очередь — трактат Санхедрин).

Девтерономический кодекс Пятикнижия не содержал упорядоченной системы норм об идолопоклонстве, хотя и упоминал, наряду с обычными идолопоклонниками, еще три категории «квалифицированных» идолопоклонников, призывавших служить иным богам: лжепророков, обольстителей и совратителей города.

О таком преступлении, как богохульство. Девтерономический кодекс вообще не упоминает. Лишь в книге Левит можно найти разрозненные правовые нормы, запрещавшие бесчестить имя Бога (Лев. 19:12), «злословить Бога» и хулить его имя (Лев. 24:15–16).

Что касается Мишны, то в одном только трактате Санхедрин перечислено (7:4). а затем в отдельных правовых нормах описано значительное число преступлений, связанных с идолопоклонством и богохульством. В частности, отдельно упоминается «Хулитель Бога» (7:5). А в следующей правовой норме «Служащий идолу» (7:6) перечислены сразу семь составов преступлений, за совершение которых виновные подвергались побиванию камнями (скиле). Всего же, число преступлений, имевших отношение к идолопоклонству, увеличилось в этом кодексе (по сравнению с Пятикнижием) более чем в два раза. И это в одном лишь трактате, которых более шестидесяти.

Все это свидетельство того, что с течением времени правовые границы древнего закона, предусматривавшего ответственность за идолопоклонство и богохульство, постоянно подвергались расширению. Еще при Ездре, рассматривавшем браки и контакты с иноверцами как преступные, были посеяны первые зерна базовой идеи о том, что любые посягательства на Тору следует считать идолопоклонством. Потом нетерпимое отношение фарисеев к своим идеологическим и политическим противникам привело к признанию вероотступниками (а значит — идолопоклонниками) представителей других религиозных течений Иудеи, и, прежде всего — саддукеев и кумранитов. А на примерах ожесточенных споров между школами Гиллеля и Шам-

мая по поводу запретов на различные работы в шаббат можно убедиться, что нарушителей этих запретов также стали приравнивать к идолопоклонникам. Например, публичное отвержение субботы прямо отождествлялось с этим преступлением (Хуллин 5а). В контексте борьбы с идолопоклонством начали также рассматривать иудеев, употреблявших продукты язычников или вступавших в половую связь с язычниками и т. и. Тем более, к числу идолопоклонников стали относить тех, кто заражался языческим мировоззрением. Если же они проповедовали эти взгляды и склоняли людей к служению иным богам, то попадали в разряд наиболее опаснейших преступников — подстрекателей к идолопоклонству.

Все сказанное дает основания критически отнестись к некоторым устоявшимся (общепринятым) постулатам иудейской истории. Один из них — миф о более суровых саддукейских законах (в сравнении с принятыми фарисеями). Если даже согласиться с мнением, что фарисеи в целом сократили применение смертной казни, предусматриваемой Моисеевым законом, то применительно к преступлениям против единобожия они существенно увеличили их количество.

И. Геллер, автор статьи «Преступления (в еврейском праве)» в Еврейской энциклопедии Брокгауза и Ефрона отмечал, что «в области чисто религиозных проступков и нарушений закона в Талмуде замечается весьма сильная дифференциация первоначально однородных деяний и выделение из общих категорий преступлений целого ряда специальных разновидностей, которым талмудисты дали более точные определения и классификацию».

Дифференциация эта осуществлялась несколькими путями: расширением числа деяний, подпадавших под признаки преступлений, посягавших на единобожие; распространением преступлений. относившихся к специальным субъектам (коэнам) на всех иудеев; разработкой для идолопоклонников особой процедуры суда и т. п. Кроме того, фарисеями была сформирована правовая позиция о том, что идолопоклонники из своей среды являлись, к тому же, богохульниками, поскольку, поклоняясь иному богу, они тем самым изменяли иудейскому Богу, отрицали единство Яхве, бесчестили и хулили Его имя.

По совокупности преступлений

Исходя из вышеизложенного, применительно к делу Иисуса допустимо предположение о вменении Ему сразу нескольких

статей. Во всяком случае, составителям Мишны подобные ситуации были уже хорошо знакомы. Так. в Мишне сказано: «Того, кто подлежит двум казням по приговору бейт-дина, казнят тяжелейшей» (Мишна 9:4). Современные юристы используют в таких случаях понятие — «совокупность преступлений». Речь идет о том, что **Иисуса могли обвинить как лжепророка, подстрекавшего к чужому служению (иному богу). И одновременно — как хулителя Бога.** Косвенные тому подтверждения можно обнаружить путем сопоставления евангельских свидетельств с правовыми нормами мишнаитского трактата Санхедрин. Это особый порядок формирования доказательств в отношении подстрекателя к идолопоклонству (7:10); разрывание одежд, применяемое только в отношении богохульника (7:10); «повешение на древе» (после казни скилой) лица, поносившего имя Бога и служившего иному богу (6:4[183]); осуждение судом 71-го. то есть Верховным синедрионом как лжепророка (1:5) и др.

Таким образом, логично предположить, что синедрион в первую очередь мог обратиться при осуждении Иисуса не только к правовым нормам Пятикнижия (Двар. 13:2—12; 17:2–6: 18:20), но и соответствующим положениям Устной торы, которые спустя два столетия были письменно зафиксированы в мишнаитском кодексе (Мишна. Санхедрин 7:4; 7:6—10; 9:4; 11:1,5,6). В свою очередь, поскольку некоторые лжепророки-идолопоклонники, злонамеренно говорившие от имени Бога, приравнивались к богохульникам, синедрион мог иметь в виду и правовые нормы, приведенные в книге Левит: 19:12; 24:15–16, а также правовую норму, позже закрепленную в мишне 7:5 трактата Санхедрин. Такого рода обвиняемых относили к отрицателям Торы.

Отрицатель Торы

Вопрос об Иисусе как «отрицателе Торы» возникает при сопоставлении Его проповедей, которыми Он, по мнению первосвященников, развращал и возмущал народ, с нормами кодекса Маймонида. Он, конечно, жил совсем в другое время. Но сами раввины признают, что за целое тысячелетие Маймонид, пожалуй, единственный, кто занимался изучением и обобщением норм древнееврейского права, которые сегодня принято относить к уголовному праву. Напомню, что Маймонид, классифицируя безбожников и вероотступников в Законах раскаяния, выделял три типа отрицателей Торы: «тот. кто утверждает, что Тора не от Господа; кто отрицает ее толкование, а именно Устную Тору, и ее

передачу; кто говорит, что Творец заменил эту заповедь другой заповедью»[184].

Между тем, некоторые историки, например, Дж. Кармайкл, утверждают, что обвинения против Иисуса «никак не связаны с Торой». С таким утверждением трудно согласиться. Некоторые положения Иисусова учения, направленные против Устной торы и наполнявшие ветхозаветные нормы новым содержанием, иерусалимские иерархи вполне могли квалифицировать на этапе следствия как отрицание Торы. В ранге «отрицателя Торы» можно было оказаться даже в случае нарушения всего одной заповеди. Современные же раввины полагают, что Иисус нарушил, как минимум, три заповеди Торы. Чаще всего говорят о нарушении святости субботы. Между тем, первосвященники, вероятно, понимали, что такого рода «нарушения» (например, оказание в субботу помощи попавшим в беду) проблематично квалифицировать как преступление, влекущее смертную кару, и убедить в необходимости ее применения иудеев. Еще сложнее было убедить в этом Пилата. В то же время формула обвинения должна была предполагать и указывать на нарушение Иисусом библейских заповедей. Поэтому обвинительный пункт о нарушении святости субботы (как и пункт о нарушении святости Бога) вошел в разработанную первосвященниками формулу обвинения в завуалированном виде. В дальновидности врагам Иисуса не откажешь. Они не смогли до суда найти весомые доказательства Его вины. Но они сумели просчитать несколько вариантов, реализация которых, по их мнению, позволяла в итоге признать Иисуса виновным в лжепророчестве, подстрекательстве к идолопоклонству и богохульстве, а затем перевести это обвинение на язык, понятный римлянам. Правда, для этого требовалось «сломить» железного Пилата и склонить с его помощью чашу весов римского правосудия в свою сторону.

О подготовке к мятежу

Теперь несколько слов о попытках обвинить Иисуса в нарушении римского закона, то есть в организации беспорядков и подготовке вооруженного мятежа. Это был явно ложный пункт обвинения (как и обвинение в призывах не платить подать кесарю). Чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к отрывку из трактата Санхедрин. в котором говорится о причинах казни Иисуса: «допустим, он был бы бунтовщиком, тогда можно было искать [поводов для] защиты; но ведь он был совратителем (тевИЬ)»[185].

Тем не менее, как далее будет показано, в соответствии с разработанной формулой обвинительный пункт о попытке мятежа обязательно должен был войти составной частью в озвученное перед Пилатом обвинение.

У версии о Иисусе-мятежнике имеется немало сторонников — от К. Каутского, считавшего, что Иисус готовил нападение на Иерусалим, до Дж. Кармайкла, который спустя столетие продолжает заявлять, что Иисус хотел вооруженным путем захватить Храм. «Изучив все факты, мы можем сказать с уверенностью — пишет он — что Иисус был арестован, судим и осужден римскими властями, вероятно, при поддержке властей иудейского Храма и распят римлянами по смертному приговору, вынесенному за подстрекательство к мятежу».

Один из основных аргументов сторонников этой версии базируется на словах Иисуса: «Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11:12).

Приведенный стих многие исследователи называют сложным для понимания и даже загадочным. На самом деле речь здесь идет, видимо, о личном усилии, которое необходимо приложить каждому человеку, чтобы обрести в себе Царство. Этими словами Иисус как бы говорил иудеям, ожидавшим приход другого Царства (материального): на самом деле оно уже совсем близко, вам нужно лишь приложить усилие, чтобы понять эту истину. Поэтому из большого числа переводов Св. Писания наиболее точно передает смысл этой фразы перевод, сделанный о. Л. Лутковским: «Царства Небесного необходимо добиваться, и лишь добивающиеся достигнут его». В правильности такого вывода убеждает прочтение близкого по смыслу места у евангелиста Луки, который также говорит о необходимости приложения усилий для вхождения в Царство: «Царствие Божие благовествуется. и всякий усилием входит в него» (Лк. 16:16).

Иисус как революционер

Надо заметить, что ответ на вопрос — был ли Иисус революционером? — зависит от того, что понимать под революцией. Если вести речь об изменении существующего политического режима насильственным путем, то Иисуса, конечно же, нельзя относить к когорте революционеров. Но революция может происходить и в умах людей — путем их духовного обновления, изменения мировоззрения, отношения к существующему миропорядку. И в этом смысле Иисус — революционер. Ведь Он подрывал устои, охраняемые храмовыми

властителями. Его действия являлись прямым вызовом их продажной власти. Это дало основание И. Л. Райту утверждать: действия Иисуса «отчасти носили подрывной характер», так как Он «выходил за рамки системы»; «Иисус знал, что его Весть о Царстве революционна»; «в Иисусовой проповеди о Царстве можно было услышать революционный подтекст: если Господь, наконец, воцаряется, то роль остальных правителей, включая цезаря, мягко говоря, умаляется»[186].

В то же время И. Т. Райт обоснованно полагал, что Иисус «не был воинствующим революционером», и «ни первосвященники, ни Пилат, видимо, в движении Иисуса серьезную революционную угрозу не усматривали», поскольку «Иисус звал учеников к необычной революции». «Эта революция — писал Райт — не вооруженный бунт наподобие бунта Иуды Маккавея. Напротив, такой „восставший“ подставляет другую щеку, любит врагов и молится за гонителей. Это революционный способ вести революцию!».

Подтверждение сказанному мы находим и в требовании Иисуса к Петру убрать меч, «ибо все, взявшие меч, мечом погибнут» (Мф. 26:52).

Поэтому версия о политических притязаниях Иисуса и Его попытке насильственным путем захватить власть в Иудее является надуманной. У ее истоков стояли, вероятно, саддукеи. Они, конечно, понимали, что проповеди Иисуса не были направлены на подготовку мятежа и что является большой натяжкой квалифицировать торжественную встречу, устроенную Ему при въезде в Иерусалим или очищение Иисусом Храма, как призыв и начало массовых беспорядков. Но это обвинение им было необходимо. И. опять же. в первую очередь для Пилата, о чем пришло время поговорить подробнее.

Начнем с того, что в поисках приемлемой для обеих правовых систем формулы обвинения первосвященники сконцентрировали свое внимание на ключевом понятии: Царь Иудейский.

Ключевой пункт обвинения

Очевидно, что использование этого понятия было необходимо первосвященникам для того, чтобы убедить Пилата в противоримском характере действий Иисуса. Именно поэтому они стали рассматривать выражение «Царь Иудейский» не только в связке со словом «Мессия» (что в тех условиях представлялось логичным), но и в контексте, понятном Риму — как посягательство на реальную власть в Иудее. Так. вероятно, и

возникли **две параллельные линии обвинения — светская и религиозная: лжемессианизм, который можно было «привязать» к римскому закону, и меситизм, как основное «внутриудейское» обвинение.** Первая часть обвинения базировалась на выдуманной первосвященниками (и подхваченной многими современными авторами) претензии Иисуса на насильственный захват в Иудее светской власти. Вторая основывалась на ложных утверждениях об отрицании Иисусом Торы, подстрекательстве к идолопоклонству и богохульстве, что квалифицировалось как посягательство на власть религиозную. Но поскольку такое разделение применительно к Иудее было весьма условным (там господствовала теократия), фраза «Царь Иудейский», наиболее близкая к понятию «Мессия», стала ключевым пунктом обвинения. Таким образом, обвинители рассчитывали осудить Иисуса как мятежника, связав воедино древнееврейские и римские правовые нормы.

Представляется, что первосвященники Анна и Каиафа не только видели разницу между реальным царством и Царством Иисуса, но и воспользовались этим разночтением. Они хорошо понимали, что лжемессию представлять на суд Пилата было бесполезно. Что же касается лица, называющего себя «Царем Иудейским», то в зависимости от смысла, вкладываемого в это понятие, он мог оказаться как под юрисдикцией синедриона (Мессия-Царь), так и перед судом римского наместника (Царь как претендент на трон Иудеи). Ну а поскольку при теократическом правлении названная грань была размытой, обмануть «тупого римского чиновника» (выражение З. Косидовского — авт.), по их мнению, не составляло большого труда.

Таким образом, чтобы расправиться с Иисусом в условиях судебного двоевластия в Иудее, обвинителям было необходимо соответствующим образом квалифицировать «преступное деяние» Иисуса, то есть придумать способ для юридического преобразования своего обвинения в обвинение, подпадавшее по своим признакам под юрисдикцию римлян. И они нашли такой способ, представив Иисуса не только богохульником и лжепророком, подстрекавшим людей к идолопоклонству, но и лжемессией-царем. рассчитывавшим захватить реальный трон.

Окончательная формула обвинения

Общеизвестно, что окончательная формулировка обвинения, позже высказанная руководителями синедриона префекту Иудеи,

наиболее полно отражена в Евангелии от Луки. И это не удивительно. В «Каноне Муратори»[187] евангелист Лука упоминается как сведущий в законе или «знаток закона». Обнаружив существенные совпадения в его сочинениях и римских судебных протоколах из Египта, Д. Браткин в своей диссертации обосновал вывод о том. что Лука мог быть профессиональным юристом (адвокатом) и. возможно, исполнял при апостоле Павле обязанности судебного защитника.

Когда начинаешь анализировать формулировку обвинения, изложенную в сочинении Луки, сомнений не остается — это именно юридическая формулировка. Она звучала так: *«развращает народ наш и запрещает давать подать кесарю, называя Себя Христом Царем» (Лк. 23:2).* За этими словами четко просматриваются контуры конкретных правовых норм, предусматривавших смертную казнь за вовлечение в соблазн (по терминологии Талмуда) и подстрекательство к мятежу (по римскому праву). Или другими словами — за меситизм (развращение народа) и лжемессианизм, связанный с притязаниями на царский трон. Не будет большой натяжкой назвать эту формулу — формулой смерти, поскольку в представлении иудейских священников она являлась беспроигрышной, позволяя в любом случае заманить Иисуса в «юридическую западню» (выражение Э. Ренана) и довести дело до смертного приговора.

Так, мы видим, что в эту формулу вошло большинство приведенных автором в начале главы обвинительных пунктов. Часть из них состыковывалась с фабулой римского закона об оскорблении величия, которая, как и древнееврейские нормы о богохульстве, охватывала большой спектр различных деяний, посягающих на римскую власть и установленный римлянами общественный порядок.

Для реализации поставленной цели достаточно было доказать, что проповеди лжемессии или лжепророка (он же — идолопоклонник) ведут к нарушению общественного спокойствия. Об этом, в частности, писал Ульпиан: «Бывает, что объявляются и лжепророки, их также следует наказывать, потому что их заслуживающие запрещения плутни порой направлены против общественного спокойствия и власти римского народа… Безусловно, не должны оставаться безнаказанными подобные люди, которые под предлогом передачи указания богов распускают слухи, сеют беспокойство или притворяются знающими что-либо (о воле) богов»[188].

Почему обвинители пошли на подлог

В процитированном отрывке четко зафиксирована цель — преступное деяние должно быть направлено против общественного спокойствия и власти Рима. Здесь-то иерархи-обвинители как раз и столкнулись с самой большой проблемой, вынудившей их пойти на подлог. Речь идет о субъективной стороне инкриминируемых Иисусу правонарушений, включавшей признаки, характеризующие внутреннее психическое отношение предполагаемого преступника к совершенному преступлению (форма вины, мотив, цель).

Нетрудно заметить, что отсутствие этих признаков — самое слабое звено в приведенной формуле обвинения. Поэтому для ее усиления и придания ей убедительности появилась фраза о том, что Иисус запрещал давать подать кесарю, то есть являлся его противником.

А. П. Лопухин обоснованно отмечал в этой связи, что «к неопределенным обвинениям в развращении народа и присвоении царского достоинства Мессии» судьи прибавили «запрещение давать подать Кесарю», которое «было чистой ложью»[189].

Этим пунктом обвинения римлянам как бы давалось пояснение по поводу первого пункта о развращении народа. Соблазнитель, сбивавший Израиль с пути, Риму малоинтересен. Поэтому «развращение» в смысле Втор. 13 применительно к суду Пилата было трансформировано в развращение путем подстрекательства иудеев к неуплате налогов.

В итоге большинство перечисленных в этой главе пунктов не выпало из обоймы выдвинутого против Иисуса обвинения. При его детализации развернутая логическая цепочка могла бы выглядеть, например, так: самозвано объявив Себя пророком, Иисус своими еретическими проповедями, отрицающими Тору, развращал и возмущал народ, в том числе призывал иудеев не соблюдать законы Моисея; приравнивая Себя к Машиаху (Мессии) и Сыну Бога и призывая других поклоняться этому Богу, Иисус тем самым хулил истинного Бога Яхве и подстрекал иудеев к служению иному богу за пределами Иерусалимского храма; самовольно провозгласив Себя Царем и заявив, что кесарю не нужно платить налоги, Иисус посягнул тем самым на общественное спокойствие и безопасность не только Иудеи, но и Рима, а потому представляет серьезную опасность для римского народа, оскорбляя его величие.

Если выдвинутое предположение является верным, то это действительно была формула смерти. В том смысле, что она позволяла, как теперь говорят, при любом раскладе вынести обвинительный приговор, как синедрионом, так и римским

трибуналом. Иудейские иерархи не учли лишь одного. Богословы убеждены, что предведением Иисуса охватывались коварные замыслы Его врагов, не подозревавших, что Он победит смерть, которую Ему уготовили еще до суда.

11. Судебное разбирательство

О судебных протоколах

Самый достоверный источник фиксации судебного процесса — протокол суда. Но по делу Иисуса судебные протоколы не сохранились. Хотя это не означает, что их вообще не было. В те годы протоколирование велось и в иудейском синедрионе, и в римских судах.

В последние годы историками проведены интересные исследования по этому вопросу. Так, Д. Браткин, проанализировав существенные совпадения в сочинениях евангелиста Луки и римских судебных протоколах того времени, обнаруженных в Египте, предположил, что Лука, возможно, использовал в своих сочинениях подлинную судебную документацию[190].

Выводы историка сводятся к следующему:

1. Римский судебный протокол появился в оккупированных провинциях в рамках ког-ниционного экстраординарного процесса — «cognitio extraordinaria». Именно этим термином, по мнению Д. Браткина, названный протокол и обозначался. Он составлялся на греческом языке и в нем же излагался вынесенный вердикт, который, как правило, формулировался одним предложением.

2. С установлением римского владычества в Египте формуляр судебного протокола претерпел радикальные изменения. В частности, «повествовательное изложение материала и синтаксические конструкции косвенной речи были заменены на oratio recta (прямую речь — авт.)». К тому же. протокол существенно уменьшился в объеме.

3. Римским судебным протоколам был присущ некий стандарт судебного делопроизводства. Протокол включал преамбулу (заголовок, дату и место судебных слушаний и др.), перечисление участников процесса (тяжущихся) и содержание их выступлений (показаний), а также удостоверяющие формулы.

Вряд ли подлежит сомнению, что фиксация судебного заседания осуществлялась и в синедрионе. Достаточно сказать, что многие его решения были использованы при формировании Талмуда. Однако ни по делу Иисуса, ни по другим делам того времени, никаких письменных следов не сохранилось. У исследователей нет в распоряжении ни одного юридического документа[191]. Информацию о том, как проходил суд над

Иисусом, можно почерпнуть лишь из Евангелий.

Предположим, что суть судебного процесса передана евангелистами точно. Однако точность эта фрагментарная. А. Гумеров писал: «Надо решительно признать, что не все происходившее тогда в доме Каиафы нам известно».

О причинах фрагментарности процесса

Основной причиной фрагментарности описания суда в Евангелиях могла быть скоротечность самого судебного процесса, проходившего по упрощенным правилам, существенно отличавшимся от общих правил древнееврейского судопроизводства.

Во все времена в трибунальских протоколах фиксировался лишь минимум информации: время и место суда, краткая формулировка обвинения, констатация факта признания (или непризнания) подсудимым вины и назначенное трибуналом наказание.

Как видим, практически те же основные моменты состоявшегося суда отражены и в Евангелиях. Их авторы зафиксировали лишь самое главное, самое основное по их представлениям. Они дают понять, что и суд синедриона, и суд Пилата, были неправыми; что Иисус был приговорен к смерти: синедрионом — за богохульство, римским судом — за притязания на царский трон.

Другая причина фрагментарности описания суда могла быть связана с тем, что евангелисты не являлись очевидцами этого уникального события. Вспомним слова Луки: «как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова» (Лк. 1:2).

Похоже, что евангелисты лишь кратко записали, причем спустя годы, воспоминания об этом суде, сохранившиеся в памяти людей. Но память, как известно, избирательна. Людям свойственно запоминать лишь отдельные, наиболее яркие эпизоды и моменты, связанные с тем или иным событием.

Патриарх Кирилл отмечал: «Будучи едины в том. что касается фиксации факта как такового, свидетели всегда привносят в рассказ о нем индивидуальное понимание происшедшего. Подобная вариативность свидетельских показаний ни в коей мере не ставит под сомнение реальность самого события, но, напротив, способствует объективной реконструкции истинной картины. То же самое можно утверждать и в отношении свидетельств евангелистов. К тому же изредка встречающееся разноречие в их

повествованиях лишь свидетельствует о подлинности текстов: ведь если бы последние были подделаны, то фальсификаторы в первую очередь озаботились бы устранением всех возможных несовпадений»[192].

В этой связи допустимым является предположение, что приведенные евангелистами сведения в каких-то второстепенных деталях могли оказаться непредумышленно искаженными, что неизбежно при передаче информации из уст очевидцев суда. На то указывают: отрывочность сообщаемых сведений, отсутствие сплошной нити повествования и логической последовательности изложения хода судебного разбирательства.

Некоторые полагают, что именно по причине нехватки информации из первых уст евангелистам приходилось восполнять пробелы при описании земной жизни Иисуса путем заимствований из книг пророков Ветхого Завета[193]. Г. Г. Ястребов, например, отмечал, что «лакуны исторической информации об Иисусе могли заполняться, исходя из текстов этих пророчеств»[194]. В то же время специалисты обратили внимание, что доля общей лексики в повествованиях о Страстях у Марка и Луки сокращается с 50 % до 27 %[195]. И в свете этого обстоятельства наши рассуждения об объективном (хотя и фрагментарном) описании суда представляются верными.

А теперь попытаемся восстановить недостающую информацию об этом судебном процессе путем сопоставления евангельских свидетельств с действовавшими тогда правовыми нормами.

Открытие заседания и предупреждение свидетелей об ответственности

Наиболее подробно о суде повествуют Марк и Матфей. Но даже из их рассказа проблематично составить представление об основных стадиях судебного разбирательства. Попытаемся их реконструировать, исходя из сохранившихся в Мишне и Талмуде правил древнееврейского судопроизводства.

Евангелисты пишут, что членам синедриона все же удалось найти свидетелей. То есть формальные условия для возбуждения судебного процесса вроде бы были соблюдены. Хотя нам понятно, что выдвинутое свидетелями обвинение и реальные причины, заставившие членов синедриона форсировать события, вряд ли совпадали. В спешке они. вероятно, до суда так и не успели окончательно определиться — какими доказательствами будут подкреплять выработанную в ходе следствия формулу обвинения.

К тому же. их, возможно, подвел Иуда. Во всяком случае, Матфей ясно дает понять, что тот не желал осуждения Иисуса и. раскаявшись, возвратил тридцать сребреников.

В это время судебная машина была уже запущена, арест Иисуса уже произведен. Не исключено, что из-за отказа Иуды свидетельствовать в суде Каиафе пришлось, на ночь глядя, искать других свидетелей. Да еще лихорадочно формировать необходимый «кворум». Вероятно, ему это удалось, поскольку на праздник Пасхи многие иногородние члены синедриона прибыли в Иерусалим.

Суд начался.

Первая его стадия — открытие заседания, объявление дела, которое будет слушаться, установление личности свидетелей, а также лица, которое ими обвиняется.

Перед тем, как вызванные свидетели выдвигали обвинение председательствующий по делу, соблюдая процедуру, обязан был предупредить их об ответственности и внушить им страх, что постулируется Мишной и ветхозаветными нормами:

«Вводили их и запугивали их, и выводили всех людей наружу, оставляя старшего из них. и говорили ему: скажи, откуда ты знаешь…» (Мишна. Санхедрин 3:6; см также Втор. 19: 18–19).

Формой предупреждения свидетелей об ответственности являлось обращение к ним председателя суда, называемое запугиванием. Судя по всему, это была специальная речь, позже зафиксированная в Мишне (Мишна. Санхедрин 4:5). а затем и в Талмуде. Ее содержание дает основания полагать, что она была общеобязательной и произносилась по любому уголовному делу, рассмотрение которого могло завершиться смертным приговором.

Порядок допроса свидетелей и проверки их показаний

Следующая стадия — выдвижение свидетелями обвинения и последующий их допрос. Правила его проведения также подробно регламентированы в древнееврейском праве. Хотя неясно, когда именно основная часть этих правил была установлена.

Основное требование — свидетелей в суде должно быть несколько (Втор. 17:6; 19:15–18). Допрашивали свидетелей отдельно друг от друга, а затем судьи проверяли и оценивали их показания. Как говорят юристы — на предмет допустимости и достаточности.

Кроме того, из трактата Санхедрин можно узнать о следующих правилах допроса:

— Свидетелями могли быть только непосредственные

очевидцы преступления. При этом показания родственников суд не принимал во внимание, а некоторые категории людей вообще не имели права свидетельствовать в суде (заядлые картежники или игроки в кости; ростовщики. ссужающие деньги под проценты и др.).

— Показания свидетелей должны были совпадать не только в главных, но и во второстепенных деталях.

— Если свидетель давал показания в пользу обвиняемого, то он лишался после этого права свидетельствовать против него.

— Суд. в котором рассматривался вопрос жизни и смерти человека, обязательно должен был начинаться с попыток оправдать обвиняемого. С этой целью в судебном заседании заслушивались показания свидетелей защиты. Но поскольку суд над Иисусом проходил по особым правилам, свидетели защиты в судебное заседание вообще не вызывались.

Важной частью первичного допроса являлась проверка показаний свидетелей, детально расписанная в Мишне и в Талмуде. Она включала обязательное выяснение у каждого свидетеля семи вопросов («семь расследований»), имеющих отношение к месту и времени совершения преступления: в какое семилетие это произошло: в каком году: в каком месяце; в какой день месяца; в какой день недели; в котором часу; в каком месте.

Выяснив, что в этой части показания совпадают, судьи обязаны были задать свидетелям еще несколько вопросов. Два из них были обязательными:

1. был ли свидетель знаком с преступником, и в каких состоял с ним отношениях?

2. предупредил ли он преступника о том. что ему грозит наказание и пытался ли он отвратить его от преступления?

Если на последний вопрос давался отрицательный ответ, наказание подсудимому подлежало смягчению либо с него вообще снималось обвинение.

Все перечисленное относилось к общим правилам. Исключение из них, как уже сказано, составляли дела в отношении подстрекателей к идолопоклонству, по которым, в частности, не требовалось предупреждать преступников и отвращать от преступления. Наоборот. Закон предписывал их провоцировать с целью получения и последующего закрепления уличающих таких преступников доказательств.

О показаниях свидетелей по делу Иисуса

Сколько же было свидетелей по делу Иисуса и кто они были?

Точно мы этого не знаем. Марк говорит о нескольких свидетелях, Матфей конкретен — он упоминает о двоих, подчеркнув при этом, что первосвященники заранее подобрали таких свидетелей, которые должны дать в суде ложные показания.

О чем же эти показания?

Марк писал, что лжесвидетельствование заключалось в словах Иисуса: «Я разрушу храм сей рукотворенный, и через три дня воздвигну другой, нерукотворенный» (Мк. 14: 57–58). У Матфея иначе — не разрушу и воздвигну, а «могу разрушить» и могу «создать его» (Мф. 26:61).

Иисус же. судя по всему, говорил другое. Вот Его слова, приведенные Иоанном: «Иисус сказал им в ответ: разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его» (Ин. 2:19; см. также Мф. 24:2; Мк. 13:2; Лк. 21:6). То есть Иисус, вряд ли, высказывал угрозу разрушить Храм. Напротив, Он предлагал иудеям самим попробовать это сделать и утверждал, что может восстановить Храм за три дня.

Лжесвидетельство как раз и могло выразиться в искажении свидетелем или свидетелями смысла сказанного Иисусом: «Лжесвидетельство состояло в том, что «разрушьте» (в значении придаточного условного: «если вы разрушите») было заменено на «Я разрушу»[196].

Известно, что лжесвидетельства в древнееврейском праве подразделялись на злоумышленные и ошибочные. В трактате Маккот проводится четкое их разграничение. К злоумышленным свидетелям (в отличие от свидетелей, чьи показания могли быть просто ошибочными) относились те. кто преднамеренно давал суду ложные показания (по собственной инициативе, либо по чьей-то просьбе). Тора предписывала поступать с ними так, как поступили бы с обвиняемым на основании тех показаний, которые дал этот злоумышленный свидетель.

Неизвестно, к какой из этих категорий относились свидетельские показания в суде над Иисусом. Можно лишь предположить, что злой умысел имелся у руководителей синедриона. А сами лжесвидетельства могли быть не злоумышленными, поскольку они прозвучали из уст простых, малограмотных людей, не знавших тонкостей еврейской юриспруденции.

Оценка свидетельских показаний судом

В ходе допроса и проверки свидетелей судебный процесс перетекал в следующую стадию — суд оценивал их показания.

При описании этой стадии, зафиксированной евангелистами, более точен в правовом смысле Марк: «Ибо многие лжесвидетельствовали на Него, но свидетельства сии не были достаточны» (Мк. 14:56).

В древнееврейском праве свидетельские показания оценивались по трем категориям: пустые, недостаточные и надлежащие. Пустые свидетельства вообще не принимались во внимание и даже не протоколировались, то есть судьям сразу было ясно, что они не имеют отношения к рассматриваемому делу. Недостаточные свидетельства, о которых упоминает Марк, допускались временно и юридическую силу получали лишь в случае их последующего подтверждения и подкрепления другими доказательствами, то есть к ним могли быть отнесены как одиночное свидетельство, так и свидетельства, не являвшиеся между собой тождественными. Причем даже малейшее расхождение в показаниях двух и более лиц, являлось основанием для признания свидетельства недостаточным. По делу Иисуса это расхождение как раз и могло выразиться в том, что один свидетель передал слова Иисуса в форме: «могу разрушить». а другой: «Я разрушу».

Лишь в случае признания свидетельских показаний надлежащими и достаточными суд мог перейти к следующему шагу — обвиняемый переходил в ранг подсудимого, и начиналось обсуждение дела. «.. Затем вводят второго (свидетеля — авт.) и проверяют его. Если их слова оказались адекватными — начинают обсуждение дела» (Мишна. Санхедрин 3:6).

Между тем, несмотря на недостаточность свидетельств, суд продолжился. Можно, конечно, возразить, что указание на это являлось оценкой самого Марка, а не суда. Но в том-то и дело, что все последующие действия судей подтверждают: вывод о недостаточности свидетельств — это их вывод, а не Марка. Более всего в этом убеждают последующие слова самого Каиафы: «на что еще нам свидетелей? Вы слышали богохульство: как вам кажется?» (Мк. 14:63–64).

Из этого полувопроса-полуутверждения, обращенного к членам синедриона, ясно следует. что, несмотря на недостаточность свидетельств, первосвященник не собирался закрывать дело.

Исправить положение могло лишь привлечение новых свидетелей. Но их не было. В такой ситуации дело подлежало прекращению, и обвиняемый должен был быть немедленно освобожден из-под стражи. Но Каиафа вместо этого взял инициативу в свои руки и стал убеждать судей в том, что у синедриона есть основания для осуждения Иисуса.

Судебная расправа

Правосудие в этот момент закончилось, едва начавшись. Именно здесь четко вырисовывается линия водораздела, обозначившая переход к открытой расправе над Иисусом, ранее камуфлированной под некое подобие законного судопроизводства.

Комментаторы кодекса «Мишне Тора» с гордостью пишут об «уникальности еврейского права», в котором в отличие от подавляющего большинства других правовых систем признание обвиняемого не только не является «царицей доказательств», но и вообще «не имеет веса для доказательства его вины». Но у комментаторов можно найти и другой пассаж: «о защите обвиняемого в подстрекательстве к идолопоклонству суд не заботится: пусть защищает себя сам»[197]. Поэтому в суде над Иисусом и вышла сразу же на первый план обвинительная мотивация. Причем, из уст того, кто обычно высказывался последним.

Через весь текст Законов о свидетельстве Маймонида красной нитью проходит правило — древний закон «никого не осуждает на смерть на основании его собственных признаний». Но по делу Иисуса именно это и произошло! Потерпев неудачу при проведении «тайного розыска», первосвященники, видимо, в очередной раз решили спасти положение с помощью «царицы доказательств». Не исключено, что именно с этой целью Каиафа и воспользовался специальной правовой нормой о клятве, характерной для гражданского процесса, но применяемой в отдельных случаях и по уголовным делам. Для чего? Вывод напрашивается следующий — для того, чтобы восполнить недостаточность свидетельских показаний. Использование этого приема, зафиксированного в Евангелиях, подтверждает правильность нашей версии о рассмотрении дела Иисуса в особом порядке.

Не желая прекращать дело, первосвященник обратился к подсудимому со словами: «что Ты ничего не отвечаешь? что они против Тебя свидетельствуют?» (Мк. 14:59–60). А поскольку Иисус продолжал молчать, Каиафа произнес ключевую в этом процессе фразу: «заклинаю Тебя Богом живым, скажи нам, Ты ли Христос. Сын Божий!».

Еще раз о клятве

Наступление кульминационного момента судилища при

произнесении первосвященником этих слов является довольно трудным для понимания местом в евангельских текстах. К тому же. у синоптиков есть при описании этого эпизода отличительные штрихи. Например, только у Матфея Каиафа произносит слово *«заклинаю»* (Мф. 26:63). Его можно толковать в двух смыслах: как заклятие в смысле проклятия или отлучения (херем) и как клятву.

Среди богословов распространено мнение, что Каиафа произнес заклятие, а не клятву. Об этом, в частности, писал А. П. Лопухин, полагавший, что Иисус не мог дать ответ на поставленный вопрос под клятвой, поскольку Сам запрещал другим клясться (Мф. 5:34).

Автор, не усматривая принципиальных различий между этими однокоренными словами, полагает, что в приведенном контексте их все же надо понимать в смысле обязания подсудимого дать показания под клятвой.

Но в этой связи возникает еще один вопрос: мог ли суд на основании Моисеева закона и последующих его толкований потребовать от подсудимого дать клятву?

Многие дают на этот вопрос отрицательный ответ. Причем, в категоричной форме. Между тем. анализ норм древнееврейского права не дает оснований для столь категоричных суждений. Как уже отмечалось, при рассмотрении дела Иисуса Каиафа мог попытаться восполнить одиночное (недостаточное) свидетельство путем использования правовой нормы, позже вошедшей в кодекс Маймонида: «.. на основании показаний одного свидетеля можно обязать человека дать клятву» (Законы о свидетельстве 5:1).

Из этой нормы и комментариев к ней определенно следует, что заклятие могло применяться не только к сторонам имущественной тяжбы, но и к подсудимому, которому грозила смертная казнь. А дело Иисуса как раз и было таким делом, рассматриваемым по правилам чрезвычайной подсудности. Поэтому в случае, если Маймонид при написании Законов о свидетельстве опирался на древние правовые тексты или, как он пишет «традицию», у исследователя нет оснований для утверждения о том. что закон запрещал применение клятвы к подсудимому.

Как бы то ни было, но в главном сомнений практически нет: ответ Иисуса на заданный первосвященником с применением клятвы (заклинания) вопрос был утвердительным и именно в этом смысле был воспринят Каиафой и членами суда.

После этого ответа Иисуса Каиафа разодрал свои одежды, констатируя, вероятно, таким образом, что Иисус говорит о Себе как о Боге, то есть богохульствует.

О разрывании одежд

О правомерности разрывания одежды Каиафой написано немало и мнения при этом высказываются противоположные.

Обычай надрывать на себе одежды, когда кто-то произносит хулу на Бога, довольно древний. Он упоминается в книге Бытие (Рувим и Иаков разрывали свои одежды в знак скорби), а также во Второй книге царств. Иудеи, выслушав богохульные слова ассирийского военачальника о сдаче Иерусалима, порвали на себе одежды и в таком виде явились к своему царю. «Эта реакция евреев на богохульство и легла в основу еврейского обычая» — утверждают комментаторы трактата Санхедрин. А далее отмечается: «не только тот, кто непосредственно слышал хулу на Всевышнего, надрывает на себе одежды, но также поступает и тот. кто узнал об этом из уст свидетеля». При этом учитель Талмуда рабби Иегуда полагал, что хула должна была выразиться в произнесении святого неизреченного имени Бога (тетраграмматона).

Предписание мишны. обязывавшее судей разрывать на себе одежду (Мишна. Санхедрин 7:5), подробно прокомментировано в Вавилонском Талмуде: «Сказал раби Иегошуа Бен Карха:..Когда суд выслушивает показания свидетелей, свидетели не произносят четырехбуквенное Имя Всевышнего и используют выражения его заменяющие. Но по окончанию суда (если судьи пришли к выводу, что подсудимый виновен), суд на основании таких показаний не может приговорить его к смертной казни". (Чтобы вынести окончательный вердикт) выводят всех присутствующих из зала заседания, и судьи обращаются к старшему из свидетелей (в присутствии остальных свидетелей) и говорят:..Воспроизведи, что слышал, в точности“. Он говорит. Судьи встают и разрывают на себе одежды и никогда более их не сшивают (свидетели при этом не рвут на себе одежды, ибо они уже сделали это раньше, когда обвиняемый в их присутствии совершал преступление)».

Тот факт, что первосвященник Каиафа. возглавлявший судебное разбирательство, разодрал свои одежды, хотя, возможно, и вопреки нормам древнееврейского права (см. Лев. 10:6; 21:10). дает основание предположить, что он выразил таким образом свой ужас перед богохульными словами. В свою очередь это обстоятельство могло бы быть признано косвенным доказательством произнесения Иисусом неизреченного Имени. Но остаются сомнения, поскольку другие судьи не разрывали своих одежд.

В любом случае представляется обоснованным утверждение Г. Греца. Подчеркивая, что три старейших синоптических

Евангелия правильно сообщают об осуждении Иисуса синедрионом за богохульство, он отмечал: «И та подробность, что первосвященник разодрал свои одежды, является доводом в пользу этого и подтверждается галахой».

«Здесь и сейчас»

Между тем. высказывается мнение, что исповедание Иисуса о Себе как о Сыне Божием — это вовсе не признание, а преступление, совершенное Иисусом прямо в ходе судебного разбирательства и зафиксированное судьями непосредственно. «Дальнейшие свидетельские показания. пишет Брюс М. Мецгер, не потребовались: члены синедриона собственными ушами услышали святотатственное притязание Обвиняемого». «Эти слова, отмечает Ф. Куприянов, сами по себе, по мнению судей синедриона, образуют состав преступления — „богохульства“, имевшего место здесь и сейчас». «Однако, добавляет автор, данный факт может быть без дополнительного исследования расценен, как богохульство только в том случае, если признать принципиальную невозможность явления Мессии в образе простого человека»[198].

Судя по всему, судьи к такому выводу и пришли. А может быть — как раз на это и рассчитывали.

Доводы в обоснование версии о совершении Иисусом преступления прямо в зале суда не лишены логики. Есть, правда, одно но. Если преступление совершается «здесь и сейчас», то судьи автоматически превращаются в свидетелей (очевидцев преступления), которым закон запрещал участвовать в вынесении окончательного приговора. Между тем. согласно Евангелиям члены синедриона, ставшие свидетелями «богохульства» Иисуса, все равно вынесли обвинительный вердикт. Они прокричали его чуть ли не хором. Не было, вероятно, ни дебатов, ни голосования.

Впрочем, нельзя исключить и того, что среди судей не было единогласия. Противником осуждения Иисуса выступал Иосиф Аримафейский. Между тем, слова евангелиста Луки о нем многие авторы понимают в том смысле, что Иосиф вообще отказался участвовать в судебной расправе над Иисусом (Лк. 23:51). Он был мудрым человеком, а «мудрому человеку — как писал Маймонид — запрещено присоединяться к суду, пока он не выяснит, кто его коллеги: ведь если он присоединится к людям, недостойным роли судей, он окажется участником банды заговорщиков, а не суда» (Законы о Санхедрине 2:14).

Нам предстоит выяснить, что же представляло из себя

заседание синедриона: суд или сборище «банды заговорщиков», еще до начала разбирательства принявшей решение осудить Иисуса к смертной казни?

Напомню, что основные обвинения, выдвинутые против Иисуса можно свести к лжемес-сианизму и меситизму.

Лжемессионизм — это необоснованные притязания на статус Мессии. В свою очередь, обвинение Иисуса в лжемессианизме также можно разделить на две составляющие. Он мог быть осужден не только по причине притязаний на статус Мессии, а значит, — Иудейского царя, но и по причине притязаний на статус Самого Бога. Ведь в то время никто не ставил знак равенства между Богом и истинным Мессией. Это сделал Сам Иисус или Его ученики.

Кроме того, эти и другие притязания и проповеди Иисуса, по мнению обвинителей, могли свидетельствовать о том, что Он являлся меситом — вводил народ в соблазн, сбивал его с истинного пути и пытался украсть «душу израильскую» (перевод И. Переферковича, Санхедрин 20:1). то есть являлся вероотступником, нарушавшим заповеди Лоры и подрывавшим основы веры.

Вряд ли подлежит сомнению, что такие деяния действительно квалифицировались по древнееврейскому праву как подстрекательство к идолопоклонству: тот. кто отрицал Лору (даже одну ее заповедь), тот отрицал Яхве, а значит — призывал поклоняться иным богам. И в талмудических текстах мы находим подтверждение тому, что Иисуса судили как месита. Логда как в Евангелиях сказано, что Его судили за богохульство.

Нет ли здесь противоречия? Для того, чтобы убедиться в отсутствии такового, необходимо более детально исследовать вопрос о взаимосвязи богохульства, идолопоклонства и святотатства.

Поэтому следующая глава целиком посвящена: во-первых, — обоснованию того, что объявление лицом, претендующим на мессианский статус, Себя Сыном Божиим по нормам древнееврейского права могло квалифицироваться как богохульство: а во-вторых. — доказыванию тождественности понятий «идолопоклонство» и «богохульство».

12. Виновен в богохульстве?

В Моисееве законе не содержалось строго определенного перечня деяний, квалифицируемых как богохульство. Наиболее четко в Законе были сформулированы лишь следующие запреты: произносить напрасно имя Бога (Исх. 20:7; Втор. 5:11); клясться именем Божиим «во лжи» и бесчестить это имя (Лев. 19:12); злословить и хулить Бога (Лев. 24:15–16). Еще меньше информации о богохульстве можно почерпнуть из мишнаитского трактата Санхедрин, в котором этому преступлению посвящена всего одна правовая норма (7:5).

Опираясь на текст этой мишны, Х. Коэн пришел к выводу, что богохульством, наказываемом побиением камнями, считалось только произнесение тетраграмматона (неизреченного, священного имени единого Бога), запрещенного для произнесения вслух кем бы то ни было[199]. А «злословие на Бога», по его мнению, не каралось смертной казнью. Это деяние наказывалось бичеванием (публичной поркой). В этой мишне действительно сказано, что «хуливший Бога не подлежит наказанию пока не произнесет дословно имени Бога». Однако эта норма получила письменное закрепление лишь в начале III века н. э. Что касается указания на бичевание за «злословие», то оно появилось еще позже — в талмудическом трактате «Санхедрин», на который и сослался Х. Коэн: «Злословие Бога, без упоминания его Имени, подлежит только бичеванию (B.Sanhedrin)».

Между тем. в самом Пятикнижии не просматривается строгого разграничения между «злословием» и «хулой». В книге Левит о богохульстве говорится применительно к ссоре, произошедшей в общине, в ходе которой «сын одной Израильтянки… хулил имя [Господне] и злословил». Его арестовали и привели на суд к Моисею. А далее приведено повеление Господа, из которого можно понять, что и «злословие», и «хула» должны караться побиением камнями (Лев. 24:10–16). что и было отражено в приговоре Моисеева суда (Лев. 24:23).

В Талмуде на эту тему тоже содержатся неоднозначные суждения. Так. в раввинских комментариях мишны 7:5 сказано, что неевреи не могли знать истинное Имя Всевышнего и рабби Хия в этой связи полагал, что смертной казни заслуживал и тот. кто. возводя хулу на Творца, использовал иносказательные выражения. А один из крупнейших учителей Мишны рабби Меир, живший во II веке, считал, что следует наказывать со всей суровостью того, кто проклинает отца своего и мать свою, «даже если он произнес при этом не основное Имя Всевышнего».

Таким образом. Талмуд не вносит окончательной ясности в этот вопрос.

Дополнительные сведения о том. что именно во времена Иисуса могло пониматься под богохульством, караемом смертью, можно почерпнуть из новозаветных источников.

Согласно Луке, богохульство выразилось в том. что Иисус, прямо не ответив на вопрос «Ты ли Христос?» (то есть Мессия — авт.), заявил синедриону, что отныне «воссядет одесную силы Божией». У Марка и Матфея несколько иначе — Каиафа сам облек в юридическую формулу признание Иисуса в том. что Он — Сын Божий. Иоанн же просто констатирует, что Иисус, по мнению иудеев, подлежал смерти за то, что приравнивал себя к Богу (Ин. 5:18. 10:33).

Обратим еще раз внимание, что и у Марка, и у Матфея первосвященник Каиафа. хотя и констатирует этот факт, но как бы сомневается в своей правоте и обращается к членам синедриона в вопросительной форме:

— Теперь вы слышали богохульство Его. Как вам кажется?

И это обстоятельство наталкивает на мысль, что подобная ситуация разбиралась в синедрионе впервые. Как и неудавшаяся попытка применения «тайного розыска», это мог быть прецедент. И если исследуемый суд не представлял из себя заранее предрешенную и спланированную расправу, то вряд ли у всех судей синедриона могло быть единое мнение по вопросу о том, является ли богохульством объявление Себя Сыном Божиим или Самим Богом.

Разные мнения на сей счет высказывают и сегодня. Богохульство выразилось только в этом? Или еще какие-то слова и деяния Иисуса (хула на Храм, произнесение неизреченного имени Бога, утверждение о том, что Он «воссядет одесную силы», прощение Им грехов и др.) синедрион квалифицировал как богохульство?

Сравнительный анализ различных источников древнееврейского права показывает, что в начале нашей эры под богохульством, караемом смертью, могло пониматься не только произнесение тетраграмматона. К этому преступлению могли быть отнесены любые формы отрицания Бога и отступничества от Него. Применительно к суду над Иисусом следует рассмотреть следующие возможные варианты.

Богохульство как приравнивание Себя к Богу. По мнению ряда авторов, словосочетание «Сын Божий» не означало такого приравнивания. Нередко пишут, что в большей степени этот титул присущ даже не иудейской, а эллинистической культуре, поскольку так именовали преемников римских императоров.

Анализ Кумранских свитков внес существенные коррективы в этот вопрос. Подтвердились, в частности, предположения, что выражение «Сын Божий» носило в иудейском мире мессианскую окраску.

Между тем, евангелисты свидетельствуют (прежде всего — Иоанн), что Иисус претендовал на статус, превышающий мессианский. Правда, эти свидетельства (о приравнивании Себя к Богу) некоторые светские историки относят к более поздним дополнениям, сделанным Церковью. Богословы же продолжают утверждать, что Своим исповеданием в суде Иисус открыто засвидетельствовал перед синедрионом Свою Божественную сущность. И эта их позиция не лишена оснований. Во всяком случае, она соответствует той реакции, которая последовала со стороны судей-обвинителей сразу после исповедания Иисуса. Хотя трудно представить, что они до конца и в полной мере способны были осознать суть Его миссии.

Если Иисус действительно утверждал «Я и Отец одно», то и выражение «Сын Божий» могло произноситься в том же смысле — тождественности Иисуса Богу, а не в контексте того, что все люди «сыны Божии». Исходя из этого, как уже сказано, у иудейских иерархов могли при определенных обстоятельствах возникнуть основания для квалификации этих утверждений как богохульства. Нельзя исключать, что разработанные законоучителями к тому времени правовые нормы могли допускать такое толкование, при котором сам факт утверждения человеком, что он — Мессия, причем равный Богу, мог оказаться достаточным для выдвижения против него обвинения. Если судьи осознавали, что Иисус ставит знак равенства между Собой и их Богом Яхве (а это не факт), то. на первый взгляд, кажется объяснимым, почему они без колебаний и без каких-либо обоснований и доказываний признали Его богохульником. Во все времена для еврейских законоучителей это была аксиома, не требовавшая доказательств. Рабби Аббаху (Кисрин) говорил: «если кто-то скажет «я есть Бог», то он лжет»[200]. Может быть и поэтому Каиафа, задавая свой вопрос после констатации богохульства, как бы спрашивал членов синедриона: надо ли нам проверять мессианское достоинство Иисуса, если Он ставит Себя выше Мессии и приравнивает Себя к Яхве? А ведь Бог не может быть Человеком. Бог — духовная, внеземная сущность, вне времени и пространства. Поэтому такая проверка для них самих может обернуться величайшим грехом — грехом идолопоклонства. Май-монид в Главе 1 «Фундаментальных законов Торы» писал, что Бог не может быть «телесен и материален» (третий принцип веры) и «нет у Него образа и формы». А одна из пяти категорий безбожников, по его

классификации (Законы раскаяния 3:7) — тот. кто наделяет Бога телом или обликом[201]. Другими словами, мы вправе допустить, что по господствовавшим тогда представлениям Бог в человеческом облике не мог быть иудейским Богом Яхве. Это мог быть только «бог иной», поклонение которому, согласно Торе, как раз и есть идолопоклонство и богохульство. Поэтому иудеи и «схватили каменья, чтобы побить Его», заявив при этом: не за доброе дело хотим побить Тебя камнями, но за богохульство и за то, что Ты. будучи человек, делаешь Себя Богом» (Ин. 10:31–33). Ту же причину Иоанн указал и в другом месте своего Евангелия: «И еще более искали убить Его Иудеи за то. что Он не только нарушал субботу, но и Отцом Своим называл Бога, делая Себя равным Богу» (Ин. 5:18).

Это мог быть ключевой, но, вероятно, не единственный пункт обвинения.

Утверждение о восседании «одесную силы Божией» как богохульство. Приведенные выше отрывки из евангельских текстов, описывающих кульминацию в суде синедриона, показывают, что под богохульством первосвященник Каиафа мог понимать не только выражение «Сын Божий», но и слова Иисуса о том, что Он «воссядет одесную силы Божией»

Современному читателю трудно понять, что означают эти слова. Между тем, они также могли стать основанием для выдвижения против Иисуса обвинения. Дж. Лэдд, например, полагал, что именно слова «одесную силы» были восприняты синедрионом как богохульство. «У нас нет свидетельств, — писал он. — которые говорили бы. что человек, выдававший себя за Мессию, богохульствовал: не это, а слова Иисуса о том, что Он воссядет одесную Отцу. — вот что стало причиной Его осуждения»[202].

А. И. Лопухин, комментируя Матфея, также писал по поводу заявления Иисуса о восседании «одесную силы»: «Такое заявление показалось им (первосвященникам — авт.) богохульством и действительно было бы таковым, если бы было произнесено каким бы то ни было обыкновенным человеком».

«Одесную силы» — значит, по правую руку Бога. Иисус говорит здесь словами из Ветхого Завета. В переводе на современный язык эта фраза означает: отныне Сын человеческий будет сидеть на облаках по правую руку Бога (Ис. 109:1; Дан. 7:13–14). Но не просто сидеть. Это означает нечто большее. Филарет (Гумилевский), например, дает такое толкование: «Сидеть одесную силы Божией на языке Писания означает иметь полное могущество Божества, участвовать в мироуправлении»[203].

Интересные пояснения можно найти в трудах И. Райта и К. Эванса. Райт полагал, что этими словами Иисус предвещает: «Каиафа и его присные увидят Иисуса оправданным, воцарившимся как Мессия одесную Господа (как в Ис. 109) и „грядущим на облаках небесных“ (как в Дан. 7)». Эванс, дополняя Райта тем. что оба отрывка «представляют сцены суда над врагами Бога», отмечал: «Возможно, мы. современные люди, не слышим в этих словах Иисуса угрозы, но ее ясно слышит первосвященник — и он приговаривает Иисуса к смерти за эти слова не только потому, что Иисус считает себя Сыном, которого помазал Бог, но и потому, что арестованный косвенно заявил, что воссядет на престоле в момент суда над первосвященником, как если бы последний был врагом Бога. И не стоит удивляться тому, что в ответ на прямые слова Иисуса прозвучали обвинения в богохульстве и смертный приговор»[204].

Богохульство как хула на Бога и Его отрицание. Есть основания полагать, что во времена Иисуса богохульство включало, наряду с хулением имени Божиего и приравниванием себя к Богу, также бунт против Бога и Его отрицание.

Важно заметить, что в те годы нарушение заповедей Торы наверняка уже рассматривалось как хуление Имени Бога. Маймонид писал: «Каждый, нарушающий по своему желанию,

без принуждения, одну из заповедей Торы, имея намерение воспротивиться воле Всевышнего — оскверняет Имя Его (Мишне Тора. Фундаментальные заповеди Торы 5:12).

А. П. Лопухин различал хулу «в ее простом значении оскорбления Бога» и хулу, как «измену Богу», которую можно рассматривать и как Его отрицание.

Бог-Отец, о котором говорил Иисус и от имени которого Он действовал, вряд ли мог восприниматься первосвященниками как иудейский Бог Яхве. А коль так, то можно предположить. что любой религиозный проповедник того времени, призывавший иудеев служить какому-то другому Богу, тем самым отрицал Яхве как истинного Бога, то есть совершал богохульство. И одновременно — идолопоклонствовал. так как последнее преступление выражалось в служении «иному богу».

А теперь обратимся к показаниям свидетелей (лжесвидетелей) о намерении Иисуса разрушить Храм. По мнению А. П. Лопухина, первосвященники хотели в этих показаниях усмотреть «повод к обвинению в надменном присвоении себе вышечеловеческой силы». А значит, эти слова тоже могли иметь какое-то отношение к обвинениям Иисуса в богохульстве.

Богохульство как святотатство. Дж. Макдауэлл писал:

«Судья Гэйнор. уважаемый нью-йоркский юрист, в своей речи по поводу суда над Иисусом считает, что единственным обвинением, предъявленным Христу верховным судом (синедрионом) было обвинение в богохульстве. По его мнению, «все четыре Евангелия свидетельствуют о том. что «преступлением», за которое Иисус был осужден, являлось богохульство:…Иисус говорил о Своей сверхъестественной силе, а это — по отношению к человеку — рассматривалось как богохульство. Иоанн (10:33) говорит о том, что Иисуса обвиняли в «делании Себя Богом», а не в Его словах по поводу Храма».

Утверждение судьи из Нью-Йорка в целом верное. За исключением, пожалуй, последней ссылки на Иоанна. Слова Иисуса. Его деяния и Его отношение к Храму первосвященники тоже могли облечь в рамки этого тяжкого религиозного преступления.

Логическая цепочка, показывающая связь предъявленного Иисусу обвинения с Иерусалимским храмом, представляется следующей.

Во всех справочниках в качестве синонима слова «богохульство» называется «святотатство» — поругание церковной святыни. В свою очередь, согласно еврейской энциклопедии, последний термин адекватен двум смежным, но разным понятиям на иврите — «осквернение имени Бога» и «осквернение святыни». К первой категории относились: произнесение вслух имени Бога, богохульство и кощунство, которые карались побитием камнями. А осквернение святыни, под которой, прежде всего, понимался Храм и установленные правила храмового ритуала, влек за собой другое наказание — карет.

Между тем, слова и деяния Иисуса по отношению к Храму, противопоставление ему Царства Божиего, могли представлять и нечто большее, чем осквернение, влекущее виртуальное наказание.

При чтении евангельских строк о свидетельских показаниях по поводу намерения Иисуса разрушить Иерусалимский храм у многих читателей может возникнуть недоуменный вопрос: почему в Новом Завете сохранились лишь эти свидетельства, не имевшие, на первый взгляд, прямого отношения к обвинениям Иисуса в богохульстве?

На самом деле связь эта могла быть самой непосредственной. И более того — названный обвинительный тезис, вероятно, рассматривался саддукеями, владевшими храмовыми богатствами. как основной. Причем к святотатству, как одной из форм богохульства, иудейские иерархи могли относить не только слова Иисуса о том, что Он. якобы, намерен разрушить Храм.

Практически все Его высказывания, притчи и деяния саддукеи могли воспринимать через призму покушения на Дом Бога. И, прежде всего. — «очищение» Иисусом Храма и Его предсказание о гибели Храма, сбывшееся через 40 лет.

Н. Т. Райт писал: «Суд не мог не начаться с вопроса о Храме. Ведь Иисус высказал притязание, что наделен властью над Храмом — властью возвестить о его разрушении».

Если слова Иисуса о том, что от Иерусалимского храма не останется «камня на камне; все будет разрушено» (Мф. 24:2; Мк. 13:2), дошли до саддукейской религиозной верхушки, то они вполне могли включить такое «святотатство» в качестве одного из пунктов обвинения в «богохульстве» — как посягательство на величайшую иудейскую святыню.

Сделанный вывод вполне согласуется с утверждением И. Херсонского, который «хулу на Храм» приравнивал к «хуле на Бога». Аналогичного мнения придерживался и Э. Ренан: «По еврейскому Закону хула против храма Божия была хулой против самого Бога».

Б. Г. Деревенский прав, утверждая, что «отказываясь видеть в Иерусалимском храме вечную и незыблемую святыню. Иисус тем самым наносил удар по иудаизму как таковому»[205]. Тут, видимо, и коренятся все опасения иудейских иерархов, связанные с потерей власти и денег.

Отпущение грехов как богохульство. Саддукеи прекрасно понимали, что Иисус (вслед за Иоанном Крестителем) подрывает монополию Храма, как единственного места для покаяния и отпущения грехов. Храмовое богослужение являлось важнейшей отличительной чертой ветхозаветного иудаизма. Храм был центром религиозной жизни Израиля. Только в нем могли приноситься установленные законом жертвоприношения и отпускаться грехи. Иисус же отпускал грехи вне Храма, не сопровождая эти действия обязательным в таких случаях ритуалом жертвоприношений. Согласно Иоанну Иисус говорил самаритянке у священной горы Гаризим: «наступает время, когда и не на горе сей. и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу» (Ин.4:21).

Сам факт отпущения грехов без соответствующих на то полномочий мог быть квалифицирован как богохульство. Кардинал В. Каспер в своей книге об Иисусе писал: «Конечно же, прощать грехи может только Бог. Таким образом, отношение Иисуса к грешникам содержит в себе неслыханное христологическое требование. Иисус поступает здесь как тот, кто замещает Бога».

Наконец, Иисус передал власть отпускать грехи своим

ученикам: «Кому простите грехи, тому простятся: на ком оставите, на том останутся» (Ин. 20:23).

Совершал Иисус и другие Божественные деяния. Он воскрешал мертвых, что также являлось прерогативой одного лишь Бога. Известный толкователь Мишны амора Реш Лакиш говорил: «Горе тому, который воскрешает именем Бога!»[206].

Богохульство, как частный случай идолопоклонства. Проведенный анализ показывает, что понятия «святотатство» и «богохульство» были в те годы связаны множеством неразрывных нитей с «идолопоклонством». Маймонид вообще поставил между ними знак равенства, исследовав многочисленные галахические постановления по этому вопросу. Их суть он выразил в Законах об идолопоклонстве следующей формулой: «Все помыслы безбожника — поклонение идолам»[207]. Поэтому даже попытка подстрекательства к идолопоклонству (независимо от наступивших последствий) могла рассматриваться как оконченное преступление. А. И. Казанник писал: «Самостоятельным составом преступления признавали склонение еврея к идолопоклонству или подстрекательство к нему многих соплеменников. Эти действия могли проявляться в формах публичной проповеди, личной беседы, физического и психического насилия, подкупа и шантажа»[208].

Дают ли нам библейские тексты основание предположить, что синедрион посчитал Иисуса не только богохульником, но и идолопоклонником (для еврейских судей, прежде всего — идолопоклонником: для Пилата, прежде всего — богохульником)?

Представляется, что на этот вопрос можно дать положительный ответ. Претензии Иисуса на единосущие с Богом-Отцом судьи синедриона, вероятно, могли расценить как Его поклонение какому-то иному Богу, не являвшемуся иудейским Богом Яхве. Косвенно на это указывают и правовые нормы Мишны. предписывавшие применять к идолопоклонникам-богохульникам самое страшное из всех возможных наказаний. Особо отметим, что это наказание по своему характеру ближе всего стояло к римскому распятию на кресте. Тело человека, приговоренного к побиению камнями, после приведения приговора в исполнение вешали на дереве[209]. При этом законодатели подчеркивали, что вешали после казни только тело «поносившего» Бога и «служившего идолам» (Мишна. Санхедрин 6:4). то есть только тех преступников, которые обвинялись в богохульстве или идолопоклонстве. Об этом же Маймонид писал в Законах об идолопоклонстве: «Тот. кто служит идолам — как будто произносит богохульство… Поэтому вешают труп

идолопоклонника после казни, как это делают и с богохульником; и обоих казнят побиением камнями»[210]. А в Главе 10 Маймонид даже не скрывает, что приведенные им законы об идолопоклонстве имели прямое отношение к Иисусу: «богоотступников… заповедано убивать собственноручно и преследовать до полного уничтожения, потому что они приносят беды еврейскому народу и отвращают народ от Всевышнего, как Йешуа из Назарета…»[211]…

Таким образом, расширение такого состава преступления как богохульство в законоположениях Устной торы могло проходить, в основном, по линии приравнивания многочисленных проявлений идолопоклонства к богохульству, и наоборот. А особое внимание при анализе приведенных форм богохульства и богоотступничества исследователь должен обращать на самозваное объявление себя Богом. При этом объективная сторона вмененных Иисусу преступлений, именуемых богохульством и идолопоклонством, могла выражаться в следующих деяниях:

а) Он отождествлял Себя с Богом;

б) говорил о Нем как о Боге, отличавшемся от еврейского Бога Яхве, то есть как об «ином боге»;

в) призывал, в нарушение заповедей Торы, служить этому Богу;

г) Сам действовал как Бог (вносил изменения в Тору, посягал на святость Храма и субботы. отпускал грехи и др.).

Формулируя обвинение, первосвященники могли рассуждать следующим образом: допуская поругание дома Бога (Иерусалимского храма) и притязая на статус, равный Богу, Иисус совершает богохульство, но, призывая других следовать за Ним, «иным Богом», проповедуя учение, положения которого посягают на незыблемость Торы, и отвергая ее заповеди. Он в то же время является идолопоклонником.

13. Приговор синедриона (был ли он законен?)

Основной вопрос, который предстоит выяснить в этой главе: Был ли Иисусу вынесен синедрионом приговор и можно ли его считать законным (основанным на законе)?

Предпринимаются попытки доказать, что приговор по делу Иисуса синедрионом вообще не выносился. Так. В. Фрикке связывал такой вывод с тем, что не было самого судебного заседания. А была лишь «встреча членов синедриона», в ходе которой и проходила дискуссия. То есть, суда как такового не было, а проходило лишь совещание иудейских иерархов. В еврейской энциклопедии так и сказано: «Есть основания предполагать, что в доме первосвященника, где Иисус содержался под стражей, заседал не синедрион, а высшая храмовая коллегия (ср. Лука 20:1). Однако процедура заседания и решение этой коллегии противоречат уже сформировавшейся в ту пору Галахе».

Насчет утверждения об уже «сформировавшейся галахе» — явная натяжка. Да и попытки руководителей синедриона соблюсти судебную процедуру, пусть и в усеченном виде (вызов и допрос свидетелей, выдвижение ими обвинения, проведение не одного, а двух заседаний и др.) явно свидетельствуют в пользу версии о проведении судебного разбирательства. Поэтому вывод Х. Коэна в этой части представляется вполне обоснованным. Он полагал, что приговор синедрионом все же был вынесен — «они же сказали в ответ: повинен смерти» (Мф. 26:66).

Нами приведено уже немало доказательств, опровергающих версию о том, что синедрион не судил Иисуса. Рассмотрим еще один довод, с помощью которого некоторые пытаются доказать, что суда не было. Суть этого довода в том, что при желании синедрион мог осудить Иисуса к смерти и без участия римлян. Также как и привести смертный приговор в исполнение. А коль этого сделано не было, то, значит, суд над Ним — исключительно римский. Такова, например, логика рассуждений В. Фрикке, М. Хейфеца и др.

Никто не спорит — последнее слово было за римским префектом Пилатом, и по римским же законам Иисус был казнен. Но из этого вовсе не следует, что прежде этого иудейский суд не вынес свой приговор.

Если обратиться к известному сочинению М. Хейфеца[212], то. в принципе, с общим ходом его рассуждений о пределах еврейской и римской юрисдикции согласиться можно. С одной

лишь существенной оговоркой — по делам религиозным формальное утверждение смертного приговора у префекта (прокуратора) было, вероятно, все же предусмотрено. Но самое главное даже не в этом. Из приведенных Хейфецом многостраничных рассуждений вовсе не вытекает, что по делу Иисуса синедрион не выносил свой вердикт.

Автор не исключает, что. осуждая виновного в совершении религиозного преступления к смертной казни, еврейский суд мог и сам исполнить такой приговор, получив формальную санкцию префекта. На практике такая санкция, вероятно, испрашивалась не всегда, и римляне закрывали на это глаза, предпочитая не вмешиваться без необходимости во внутрииудейские дела и споры. По делу же Иисуса имела место особенность, о которой сказано в начале книги и на которую нельзя закрывать глаза: синедрион, вынеся Иисусу свой приговор, рассчитывал расправиться с Ним именно руками римлян.

«Сегодня большинство ученых — обоснованно писал К. Эванс — справедливо признают, что здесь участвовали как иудейские, так и римские власти. Все четыре канонических евангелия говорят о том, что Иисуса судили как иудеи, так и римляне, а иногда те и другие действовали в той или иной степени сообща»[213]. Поэтому еврейский суд и сформулировал свой обвинительный вердикт таким образом, чтобы нарушения Моисеева закона подпадали одновременно и под юрисдикцию римского трибунала.

Б. Деревенский в этой связи отмечал: «Обвинители понимали, что те чисто религиозные основания, по которым они приговорили Иисуса к смерти, не произведут на римского наместника должного впечатления. Вряд ли Пилат проникнется их идеей сохранить чистоту иудаизма. Поэтому пред лицом имперской власти обвинители выделили и использовали одну из сторон мессианского учения. — именно то, что Мессия Израилев должен был стать светским правителем, Царем Иудейским»[214].

Формулировка обвинения, выработанная иерархами и сохраненная для истории Лукой, не оставляет сомнений в том, что. в случае отказа Пилата провозгласить свой вердикт «На крест!», Иисуса все равно бы казнили на основании вынесенного синедрионом приговора. Только другим способом — путем побиения камнями. Поэтому прав Э. Ренан, утверждая, что «при той путанице властей, которая в то время господствовала в Иудее, с этого момента (вынесения синедрионом вердикта. повинен в смерти“ — авт.) Иисуса можно уже было считать осужденным». Представляется, что именно это обстоятельство дало основания апостолу Павлу в одном из самых ранних своих посланий

упомянуть иудеев, «которые убили и Господа Иисуса и Его пророков…»(1 Фес. 2:14–15). а апостолу Петру, представшему перед синедрионом, заявить еврейским судьям: «Бог отцов наших воскресил Иисуса. Которого вы умертвили, повесив на древе» (Деян. 5:30). О том же Павел говорил в своей проповеди, зафиксированной в Деяниях апостолов: «И не найдя никакого основания для смерти, упросили Пилата убить Его» (Деян 13:28).

Почему же первосвященники затеяли столь сложную рокировку, инициировав после собственного суда над Иисусом еще и суд Пилата?

Когда с кем-то расправляются чужими руками, смысл всегда один — убрать неугодного, оставаясь при этом незапятнанным. Если же говорить о конкретной цели, которую преследовали первосвященники, рассчитывая одним ударом убить сразу двух зайцев, то она могла сводиться к сохранению статуса-кво в иудейском обществе и (как ни высокопарно это прозвучит) к недопущению дальнейшего религиозного раскола. И это не просто слова. Несколько столетий до суда над Иисусом Иудею постоянно сотрясали религиозные расколы, в основе которых лежали разногласия в понимании и толковании древнего Закона. Этот факт засвидетельствован И. Флавием, кумранскими манускриптами и талмудическими источниками.

Расколы начались во времена Ездры и каждый раз сопровождались постройкой Храмов, альтернативных Иерусалимскому. Так. сразу после реформ Ездры многие иудеи ушли из Иерусалима к своим единоверцам — самарянам. которые, как известно, признавали лишь письменную Тору. Самаряне настаивали, что именно они — истинный Израиль, и возвели в 328 г. до н. э. свой храм, что было воспринято иудеями как вызов Закону. В начале II в. до н. э. обозначилось серьезное религиозное противостояние в самом Иерусалиме: между протофарисеями («строителями ограды») и их противниками, основавшими изолированную общину после бегства в Кумран. Общинники тоже имели намерение возвести в Иерусалиме свой храм, взамен осквернённого их оппонентами. А в середине II в. до н. э. священник Ония IV ушел со своими сторонниками из Иерусалима в Египет, где построил в Леонтополе еще один храм, подобный иерусалимскому.

Религиозные расколы происходили и во времена Иисуса. Самый известный — между школами Гиллеля и Шаммая. А. Штейнзальц в очерке о Шаммае прямо писал: «Именно в этом поколении произошел раскол: из-за неспособности привести споры к какому-то общему знаменателю, обе школы, по-своему подходившие к решению больших и малых галахических проблем.

окончательно разошлись»[215].

Детально вопросы о иудейских религиозных расколах будут рассмотрены в книге «Дело Иисуса: беззаконие по закону?». Пока же назовем причины, по которым иудейские иерархи после суда синедриона добились еще и римского суда, проведенного Пилатом.

С одной стороны, таким образом, они рассчитывали «снять возмущение» среди ревнителей Закона, усматривавших в словах и делах Иисуса подрыв устоев иудейской веры. А с другой стороны, стремились не допустить протестных выступлений среди многочисленных Его поклонников и последователей. Наилучшим выходом из сложившейся ситуации как раз и была судебная расправа, учиненная чужими руками. Такая рокировка, по расчетам первосвященников. могла способствовать достижению сразу нескольких целей: преодолению духовного раскола в обществе: повышению авторитета синедриона среди иудеев, серьезно пошатнувшемуся в те годы; сокрытию незаконности своего собственного приговора, вынесенного в отсутствие достаточных доказательств и в отступление от общих древнееврейских законоустановлений. В то же время, она позволяла осудить Иисуса на самую позорную для иудеев казнь и соблюсти при этом установленный во времена римской оккупации судоустройственный порядок, проявив уважение к власти римского кесаря.

Как видим, для иудейских иерархов было важно, чтобы состоялся и римский, и еврейский суды. Последний — для того, чтобы квалифицировать взгляды Иисуса как богохульные и отрицающие Тору; снять своим вердиктом «возмущение» среди фарисеев и книжников и подстраховаться на случай неудачи в Пилатовом трибунале.

Н. Т. Райт, акцентируя внимание на «желании суда обвинить Иисуса в нарушении еврейского Закона», подчеркивал: «Ведь обыватели желали, чтобы Иисус оказался Мессией того типа, которого Пилат, поймав, казнил бы, — вождем восстания, наподобие Вараввы. Допустим, еврейские власти обвиняют Иисуса в том, что он — революционный Мессия, и выдают по этому обвинению Пилату. Такие действия могли повлечь за собой то самое восстание, которого они старались избежать! Другое дело — если бы им удалось инкриминировать Иисусу крупное преступление по еврейскому Закону. Тогда у них были все шансы перетянуть народ на свою сторону…».

Кроме того, И. Т. Райт, анализируя причины, по которым иудейские вожди приняли решение казнить Иисуса руками римлян, полагал, что выдвинутым против него обвинением они

«могли представить Иисуса Пилату как смутьяна, а своим еврейским современникам (и последующему раввинистическому иудаизму!) — как лжепророка и богохульника, сбивающего Израиль с пути». «В их же собственных глазах, писал далее Райт, он теперь представлял серьезную политическую угрозу. А значит, с какой стороны ни посмотри, Иисус должен умереть».

Итак, у нас есть веские основания предположить, что приговор синедрионом все же был вынесен. Но был ли он законным и обоснованным? Или это была расправа, облеченная в скорлупу закона и закамуфлированная под формальную законность?

К вопросу о доказывании в суде Божественного происхождения Иисуса.

Пытаясь найти ответы на эти вопросы, любой правовед сталкивается со следующей ситуацией. Исследуя юридические аспекты дела, он осознает, что оказывается за пределами правового поля, поскольку искомые ответы неразрывно связаны с доказыванием того, что Иисус не самозванец, а посланник Бога. А это уже — вторжение в область веры. Но можно ли доказать, что Иисус — Бог или Сын Божий? И обязаны ли были это доказывать еврейские судьи?

Свои рассуждения по этим непростым вопросам автор подробно описал в книге «Трибунал для Иисуса» (Книжный клуб Книговек, 2011). поэтому в данной работе они не рассматриваются.

Современному человеку кажется очевидным, что своим признанием в суде Иисус, по сути, открыто приравнял Себя к Богу. Христианские богословы, считающие, что синедрион был обязан в этом случае исследовать Его мессианские права, всегда предполагают и практически исходят из тождественности понятий Бог и Мессия. Судьи же того далекого времени не придерживались названного постулата. Не исключено даже, что они вряд ли до конца поняли, что между выражением «Сын Божий» и их Богом Яхве Иисус ставит знак равенства.

Попробуем представить себя на месте членов синедриона. Иисус, являясь Человеком, объявил Себя не только Мессией, но и Сыном Божиим. И если бы Он сделал это до начала суда, то, судя по всему, действительно дал бы серьезный повод для выдвижения против Него обвинений в богохульстве и идолопоклонстве. Однако Каиафа вынудил Иисуса открыто объявить о Своей великой миссии только в ходе процесса. До этого момента у

первосвященников имелись, вероятно, на сей счет лишь подозрения и какие-то косвенные данные, свидетельствовавшие. по их мнению, о Его кощунственном посягательстве на Божественный статус и основы Торы, в результате чего Он «сбивал Израиль с пути».

Выходит, что постановка вопроса о наличии в действиях иудейских судей оснований для осуждения Иисуса может быть признана допустимой? А их обвинения в богохульстве и идолопоклонстве могут быть признаны обоснованными?

На самом деле это не так.

Почему?

Начнем с того, что доказывать в суде Божественное происхождение лица, оказавшегося на скамье подсудимых, действительно весьма проблематично. Кому доказывать? Самим себе? Или другим людям? И как доказывать? Двухтысячелетний опыт показал бесплодность таких попыток.

Кажется, что исследователь заходит здесь в тупик, упирается в стену, попадает в замкнутый круг, из которого нет выхода. Кажется, что и судьи синедриона оказались тогда в этом кругу. Однако точнее сказать — не оказались, а сами себя туда загнали. Допустим, что перед ними еще до суда стояла дилемма: Человек Иисус никак не может быть Богом и не соответствует, по их представлениям, мессианскому статусу. Выходит, что Он — самозванец, объявивший Себя в силу каких-то причин (болезни, высокого самомнения, мошеннических устремлений и т. п.) Мессией и Сыном Божиим? Но Иисус не был похож и на самозванца. Он творил чудеса, совершал невероятные деяния, исцелял неизлечимо больных людей — «слепые прозревают, хромые ходят, прокаженные очищаются, глухие слышат, мертвые воскресают, нищие благовествуют» (Лк. 7:22).

Хозяева Иерусалимского храма, вероятно, немало слышали об этих удивительных деяниях. и им надо было каким-то образом разрешать эту непростую и необычную ситуацию. Но как? Вопрос о признании Иисуса Богом отпадает. Первосвященники, как уже сказано, вряд ли до конца осознавали и чувствовали беспредельность высоты той божественной планки, на которую замахивался Этот Иудей. Они, конечно, догадывались, что Он «как будто ставил Себя на одну ступень с Живым Богом» (Й. Ратцингер). Вероятно, чувствовали, что Он указывает на Свою «сверхчеловеческую природу» (А. Мень). Возможно, смогли даже воспринять, что выражение «Сын Божий» трактуется Иисусом выше, чем понятие «Машиах» (Мессия). Однако с трудом верится, что сознание иудейских иерархов смогло вместить и переварить в полной мере претензии Иисуса на единосущие с Яхве. Симха

Полонский писал: «Не принимая Нового Завета, практически невозможно понять, как это Иисус вообще мог произносить подобные слова, которые просто не могли уместиться в религиозном сознании евреев»[216].

Между тем, из всего сказанного совсем не вытекает с очевидностью, что судьи синедриона подлежат оправданию перед судом истории и что они действовали в сложившейся ситуации по Закону. Его основа — завет, договор с Богом. Но вся ветхозаветная история — наглядное свидетельство того, что этот завет постоянно нарушался. Достаточно вспомнить, как священники поносили и преследовали пророка Иеремию, чтобы убедиться в многовековой актуальности обращения пророка Илии к иудеям: «Долго ли вам хромать на оба колена?» (3 Цар. 18:21)[217].

В синедрионе, но не в суде.

Рассуждения богословов (например, И. Восторгова и А. Гумерова) об обязанности синедриона обсудить притязания Иисуса на звание Пророка и Мессии нельзя назвать абсолютно безосновательными. Более того, они в целом верны. Их просто не стоило рассматривать в контексте новозаветного повествования о суде над Иисусом.

Эта обязанность действительно вытекала из смысла и духа Моисеева закона. Но только не в рамках уголовного процесса. Не в условиях, когда над претендентом на статус Пророка или Мессии уже висел дамоклов меч сформулированного обвинения.

Напомню, что синедрион был не только (и даже — не столько) судебным учреждением. К его компетенции относились все важнейшие для государства дела. Синедрион, в частности, принимал решения об объявлении войны, о разрушении совращенного города и т. д. М. Абрамович прав, заметив, что перечень вопросов, рассматриваемых синедрионом, «бесконечен, как жизнь». И, безусловно, к числу таких вопросов относилось обсуждение мессианских притязаний. Тем более, что в случае с Иисусом ситуация, как уже сказано, была для иудейских иерархов не до конца ясной. Во всяком случае — до того момента, пока Каиафа, нарушая все правовые нормы, не потребовал от Иисуса признания в том, что Он «Христос, Сын Божий».

Важно подчеркнуть и то, что до этого самого момента Иисус ни разу не давал первосвященникам повода обвинить Его в приравнивании Себя к Богу. **Он понимал, что труднее всего**

осознать смысл Его благовестия тем иудеям, которые далеко отошли от Бога. Он открывал Божественную истину постепенно, по мере осознания людьми этой сложнейшей для человеческого ума материи. Ведь вначале даже родители и ученики Иисуса не понимали всей тайны, связанной с отношением Его к Богу-Отцу. Прикровенное богоявление — очень точное в этом смысле понятие. Иисус раскрывает истину постепенно. Он никого не торопит и в ряде случаев отказывается явить очередное чудо, чтобы не «ошеломлять умы тех, кто не сочувствует ни Ему, ни Его целям»[218]. По толкованию епископа Мефодия, даже Иоанн Креститель, послав из темницы к Иисусу двоих из своих учеников, «не вопрошает прямо: Ты ли Христос, а прикровенно, чтобы не дать врагам Иисуса Христа повод обвинить Его пред римлянами, если бы Христос ответил прямо на этот вопрос»[219]. Возможно, по той же причине Иисус не приветствовал обращения к Нему как к Мессии. Возможно, Он допускал, что Его мессианский статус мог быть исследован в синедрионе иудейскими иерархами и законоучителями.

Вспомним последнюю главу трактата Санхедрин, в которой приведена «методология» подготовки к «Дням Машиаха», а также комментарии раввинов о том. что лишь синедрион способен определить, чем вызван духовный порыв пророка — «откровением свыше или больным воображением». Все эти толкования лишь подтверждают, что выяснение таких вопросов с древнейших времен действительно относилось к компетенции синедриона. Но не как верховного еврейского суда, разбирающего совершенное преступление, а как высшей духовной и религиозной инстанции Иудеи! Ничто и никто не препятствовал иудейским мудрецам обсудить до суда в спокойной обстановке сложившуюся ситуацию, выяснить истинное отношение Иисуса к заповедям Бога. Как уже показано. Он эти заповеди не нарушал. Он их по-другому толковал. Но это не повод еще до суда принимать кулуарное решение об убийстве Иисуса, а потом вести Его на судебную расправу.

Шаммай и Гиллель по-разному толковали Тору и предлагали различные варианты практического исполнения заповедей. Но они дискутировали и доказывали свою правоту не в суде. Известного вождя еврейского восстания Бар-Кохбу, которого Акива, по сути, признал Машиахом, мудрецы тоже не в суде перепроверяли: «обладает ли он сверхестественными способностями — может ли определить правого и виноватого в тяжбе»?[220].

Евангелист Иоанн свидетельствует, что и Иисус предлагал Своим обвинителям обсудить до суда правомерность Его

притязаний: «Кто из вас обличит Меня в неправде? если же Я говорю истину, почему вы не верите Мне?» (Ин. 8:46). Но преследователи Иисуса «сговорились уже» (Ин. 9:22), никого не хотели слушать и слышать (Ин. 9:27), не желали обсуждать мессианские притязания Иисуса. Иоанн еще раньше дает это понять, приведя вопрос Никодима, обращенный к тем, кто уже принял решение об убийстве: «судит ли закон наш человека, если прежде не выслушают его и не узнают, что он делает?» (Ин. 7:50–51).

Суть ответа заключалась в следующем: а зачем это делать, если и так ясно, что притязания Иисуса неосновательны — ведь «из Галилеи не приходит пророк» (Ин. 7:52).

Альтернативные варианты

Таким образом, у иудейских иерархов было два варианта: обсудить мессинские притязания Иисуса в синедрионе как в авторитетном религиозном собрании до выдвижения против Него конкретного обвинения или осудить Его в том же синедрионе как вольнодумца и отрицателя Торы. Последний вариант показался первосвященникам более предпочтительным и легко доказуемым с помощью специфических норм древнееврейского права. Они выбрали самый простой, как им казалось, способ разрешения возникшей проблемы — убить с помощью чрезвычайного права. Применить же эти нормы можно было лишь в одном случае — соединив обвинение в лжепророчестве с обвинением в подстрекательстве к идолопоклонству.

Выходит, что заданность и запрограммированность действий иудейских иерархов сыграли в этом деле свою зловещую роль. Заданность же эта проистекала, с одной стороны, из желания удержать в своих руках власть и деньги, то есть сугубо материальных устремлений. А с другой — из формальной стороны дела: произнося «крамольные» слова, Иисус не обладал статусом законоучителя и мудреца. Сказалось, видимо, и упомянутое многими иудейскими историками событие — в те годы духовная элита, многие мудрецы и учителя Закона, выделились из синедриона и ушли в «центральную ешиву» (духовную академию).

Интеллектуально обезглавленный первосвященнический совет еще сильнее «захромал на оба колена». Он даже не попытался до суда дать непредвзятую оценку словам и деяниям Иисуса и сразу занял обвинительную позицию.

Допустим, однако, что предварительное заседание

синедриона (не судебное) все же состоялось. но не нашло отражения в Евангелиях. Если члены синедриона, посовещавшись на таком совете, склонились к мнению, что Иисус — не Пророк или Мессия, а самозванец, и даже нашли свидетелей, готовых это подтвердить и выдвинуть соответствующее обвинение, то именно это и надо было доказывать в суде, коль уж заранее был произведен арест Обвиняемого и открыта судебная процедура. В уголовном процессе исследованию, доказыванию и проверке подлежала не обоснованность притязаний Обвиняемого на статус Пророка, Мессии или Бога, а обоснованность выдвинутых против Иисуса обвинений — то. что эти притязания необоснованны, что Бог не наделял Его властью прощать грехи и изменять Тору, что Он действительно является самозванцем, а значит, — богохульником и идолопоклонником.

Доказывание обоснованности притязаний и проверка обоснованности обвинения — это несколько разные вещи, на которые исследователи почему-то не обращают внимания. Конечно, и в том. и в другом случае исследованию подлежало, прежде всего, соответствие (или несоответствие) слов и деяний Иисуса ветхозаветным пророчествам. Но в уголовном деле такое исследование проводится совсем под другим углом зрения. Да и средства и методы исследования в последнем случае совершенно другие. Доказывать можно только установленными Законом процессуальными средствами и методами. А главное — последствия доказывания в этих ситуациях отличались коренным образом.

М. Хейфец обоснованно писал: «Лжемессианство по еврейскому закону карается смертной казнью по суду в одном-единственном казусе — если в суде было доказано, что обвиняемый был сознательным жуликом, мошенником, заведомо знавшим, что он плутует и в прямом смысле слова своим „призванием" надувал простодушных единоверцев».

Между тем, доказать это судьи синедриона не смогли. Они попытались это сделать. Но потерпели неудачу. У них ничего не вышло. Потому, что не могло выйти. Следовательно. Иисуса надо было оправдывать, снимать с Него необоснованно предъявленные обвинения. Или хотя бы — откладывать рассмотрение дела, как это и предписывалось делать после утраты первосвященником возможности разрешать наиболее сложные вопросы с помощью «урим и туммим»[221].

По большому счету, и в самом суде (в условиях уже предъявленного Иисусу обвинения) у судей не было столь уж серьезных и непреодолимых препятствий для исследования неясных вопросов, для поворота дела в русло объективного

правосудия. В том, разумеется, случае. если бы суд был беспристрастным, и если бы у судей отсутствовала изначальная установка на убийство.

При наличии соответствующего желания разобраться в этом деле и рассудить сложившуюся ситуацию по Закону, вряд ли явилось бы большим его нарушением стремление судей выяснить неясные для них вопросы, то есть выйти по своей инициативе за пределы и границы судопроизводства.

И опять-же итогом такого разбирательства должно было стать оправдание Иисуса. Понятно, однако, что такое оправдание явилось бы лучшим доказательством Его правоты и истинности Его благовестия. Судя по всему, что-то подобное судьи-обвинители предвидели. И, чтобы не попасть (как им казалось) в замкнутый круг, не оказаться в тупиковой ситуации, из которой нет выхода, они отказались от поиска истины. Они просто закрыли глаза на правду Божию и пошли другим путем: зачем нужны какие-то доказательства, когда и без доказательств, вроде бы. ясно, что Иисус изменил истинному еврейскому Богу (в их понимании).

Так родился в головах первосвященников и был реализован в суде синедриона зловещий план судебной расправы. Так для иудейских иерархов, воспринимавших в штыки каждое новое свидетельство Бога о Себе, Иисус стал «камнем преткновения» (Ис. 8:14). Так судьи, отказавшись от поиска истины, сами пошли на нарушение Закона, который гласил: «Не делайте неправды на суде;.. по правде суди ближнего твоего» (Лев. 19:15).

Что же получается в итоге? А получается действительно замкнутый круг: судьи не должны и не намерены что-то доказывать, свидетели — не могут, поскольку в такой ситуации подлежит применению чрезвычайный закон, а Подсудимому — нет смысла, так как изначально Его слова или знамения запрещено суду принимать во внимание. Вот такое толкование положений Торы, касающихся идолопоклонников, могло сформироваться усилиями законоучителей и господствовать в синедрионе того времени.

О вине, как необходимом условии наступления уголовной ответственности

Видя этот фарс, наблюдая изначальное стремление вынести смертный приговор. Иисус в том числе и по этой причине (чтобы помочь правоприменителям выйти из порочного замкнутого круга) открыто провозгласил перед судилищем Свою

Божественную сущность. За эти Его слова судьи-обвинители ухватились как за спасительную соломинку, не понимая, что тем самым окончательно отрезают себе все пути к поиску правды и истины.

Этот шаг Иисуса (исповедальное объявление Себя Сыном Божиим), наверное, можно рассматривать как дополнительный повод для выдвижения синедрионом против Него тяжкого обвинения, а также — подкрепления всех ранее выдвинутых обвинений. Но не как основание для Его осуждения. В юриспруденции уже в те далекие годы необходимым условием для наступления уголовной ответственности и вынесения обвинительного приговора являлось установление в судебном заседании вины подсудимого.

Историкам уголовного права хорошо известно, что в ряде государств это важнейшее положение не было закреплено в законе и в более поздние исторические периоды. У древних же иудеев действовало Пятикнижие, в книгах которого упоминания о вине встречаются многократно. Уникальность Пятикнижия как древнейшего историко-правового документа заключается в четко разработанном учении о вине. Прежде всего — о степени вины (разграничении проступка и преступления) и ее формах (умышленной и неосторожной). Например, в Главе 35 книги Чисел подробно рассматриваются различия между умышленным и неосторожным лишением жизни (Чис. 35:16–18. 20–23, 27 и др.).

Й. Вейнберг, анализируя правовые нормы Учения о жертвоприношениях (Лев. 1–7), писал: «Показательно также последовательно проведенное казуистическое оформление законов, особенное внимание к степени вины, различение между проступком произвольным и непроизвольным, признание или непризнание своей вины совершившим проступок (Лев. 5:5,15). Это свидетельствует не только о высоком уровне юридической мысли, но также о преобладании в этом своде принципа личной ответственности индивида за свои проступки, что было одним из свойств и достижений древнееврейской религиозно-этической и религиозно-юридической мысли времени пленения и послепленного времени»[222].

Детально вопросы вины были регламентированы в Девтерономическом кодексе. (Втор. 19:10; 17:6; 19:15–18; 25:2). а также в Мишне, и в Талмуде. Например, в Главе 9 Мишны трактата Санхедрин подробно регламентированы случаи, когда убийца мог быть освобожден от наказания.

Маймонид в самом начале Главы «Законы о Санхедрине» сформулировал тридцать фундаментальных заповедей, на

которых базировалось древнееврейское правосудие. 17-я из них гласила: «Не приговаривать к смерти, если вина преступника не доказана превыше всякого сомнения»[223]. Поэтому А. И. Казанник обоснованно отмечал: «Общественно опасное деяние признается Талмудом противоправным лишь тогда, когда оно совершено виновно, то есть при наличии соответствующего психического отношения лица к деянию и наступившим последствиям»[224].

Осуждение при отсутствии вины юристы называют объективным вменением. Как это не покажется странным, но приведенное в Большой советской энциклопедии определение этого понятия вполне применимо и к действиям еврейского суда: «объективное вменение» — это когда вместо понятия вины «употребляется понятие опасного состояния личности, в котором уголовная ответственность обосновывается не виной лица, привлекаемого к ответственности, а субъективным отношением судей к обвиняемому и содеянному». Исследование этого вопроса Э. Линтоном, юристом из Вашингтона, дало ему основание утверждать в своей книге «Юрист исследует Библию», что предметом разбирательства по делу Иисуса являлись не действия обвиняемого, а его личность[225].

О богохульстве и идолопоклонстве, как религиозных преступлениях, якобы совершенных Иисусом, судьи могли вести речь лишь в случае, если бы Он действительно был самозванцем. И осознавал это. Но вся земная жизнь Иисуса, каждый Его шаг и каждое произнесенное Им слово, являлись объективным доказательством того, что Его воля была направлена на спасение людей, в том числе и тех, которые пытаются врачевать других, не замечая, что сами больны. Иисус страдал и болел за все человечество. Он говорил, что пришел исполнить волю Отца на земле: «Да будет воля Твоя и на земле, как на небе» (Мф. 6:10); «…суд Мой праведен, ибо не ищу Моей воли, но воли пославшего Меня Отца» (Ин. 5:30). Однако о праведности своего суда, а значит, и о вине Иисуса, не посчитали нужным озаботиться судьи синедриона. Никаких доказательств ее наличия у них не было. И быть не могло. Даже с точки зрения чрезвычайного закона. В Катехизисе И. Сербского сказано, что «неповторимость и величие жертвы Христа… в Его абсолютной невиновности». Однако судьи, акцентировав внимание на формальной стороне дела, посчитали факт богохульства очевидным даже в отсутствие доказательств вины. Такой подход как раз и характерен для чрезвычайного трибунала, в отличие от обычного еврейского суда. Возможен он был лишь в условиях извращенного понимания судьями Моисеева закона. Возможно, они умышленно пошли по пути трибунальского правосудия, чтобы не поднимать вопрос о вине

Иисуса. А значит, — и о своей собственной вине за неправосудный приговор.

Был ли у судей выбор?

У судей синедриона, как и у Иуды, был выбор. Иисус дал им такой шанс. Представ перед судом, как Обвиняемый, Он в то же время, как Высший Судья, поставил самих членов синедриона перед выбором: оправдать или осудить невинного. О том, что они знали о Его невиновности. пишут крупнейшие исследователи этой темы. Так, Н. Т. Райт согласен с мнением Э. Сандерса о том, что, «хотя обвинители Иисуса выдали его и Пилат казнил его именно по этому обвинению, обе стороны знали о его невиновности (по крайней мере, невиновности в каком-либо прямом смысле слова)».

Самое ужасное, что синедрион сделал выбор еще до суда. А затем уже предпринял отчаянные усилия для того, чтобы придать судебному преследованию Иисуса видимость формального соблюдения правовых норм (пусть и чрезвычайных). Но в том-то и трагедия, что представление об этих нормах у судей было серьезно искажено. Настолько серьезно, что даже у современных исследователей возникают основания для утверждений о прекращении и отмене Иисусом Моисеева закона. На собственном примере Иисус показал в суде, как этот Закон властная верхушка сумела адаптировать и приспособить для собственного обслуживания. Адаптацию эту провели фарисеи, которым удалось придать своим толкованиям, именуемым Устным законом, силу, равную или даже превышающую силу Письменного закона. Воспользовавшись нормами этого Устного закона, руководители синедриона фактически узаконили беззаконие. Прикрываясь галахическими правилами, они проигнорировали смысл и суть Торы[226].

Все сказанное является наглядным свидетельством того, что часть иудейского общества оказалась в те годы в критическом, крайне плачевном состоянии. Ряд представителей богоизбранного народа и. прежде всего, иудейские иерархи, сами отошли, отступились от Торы, перестали чувствовать истинного Бога. Поэтому суд был необходим и для их спасения. Евангелия свидетельствуют, что Иисус был наделен даром божественного исцеления. Не только отдельных людей, но и народа в целом. Однако судьи даже не попытались отделить ложь от истины, так и не смогли увидеть бревно в собственном глазу. Простые люди, рыбаки и нищие, увидели и поверили в Иисуса, а знатоки Торы —

нет. Наоборот, с помощью особых галахических норм они спланировали и осуществили убийство в форме судебного фарса. С этой целью иерархи, призванные стоять на страже Закона, пошли даже на обман и фальсификацию. Один из пунктов вынесенного ими приговора (запрещение давать подать Кесарю) А. И. Лопухин обоснованно назвал «чистой ложью». Поэтому мы и говорим, что состоявшийся процесс был не судом, а судебной расправой, закамуфлированной под формальную законность. А отсюда проистекает все остальное — предвзятость, поиск лазеек и изъятий в Законе, попытки сфабриковать доказательства до начала суда. То есть Анна и Каиафа изначально задали себе установку — убить. После чего, для реализации своей преступной цели, стали выискивать в Законе правовые нормы, которые позволяли, по их мнению, придать этому убийству легитимность. Поэтому они даже не пытались увидеть за формальной процедурой сути Закона и его смысла. Поэтому они сами нарушили шестую заповедь *«Не убей».*

Не убей

Специалисты полагают, что глагол, использованный в оригинале этой библейской заповеди, обозначает безнравственное преднамеренное убийство. Поэтому у нас есть основания отнести к верхушке синедриона слова пророка Софонии, который говорил о судьях Иерусалима: «судьи его — вечерние волки, не оставляющие до утра ни одной кости» (Соф. 3:3). Проигнорировав правовые нормы Моисеева закона «И чистого и праведного не убивай» (Шмот 23:7), (по толкованию Маймонида — «Не наказывает суд на основании собственных предположений, а только по заявлению свидетелей, основанному на четких фактах», Законы о Сан-хедрине 20:1) и «Не поступайте злодейски в суде» (Ваикра, 19:15.35), (по толкованию Маймонида — не допускать «искажение суда, когда виновным признают невиновного», Законы о Санхедрине 20:6), судьи синедриона предпочли руководствоваться чрезвычайными нормами в отношении подстрекателей к идолопоклонству, позже изложенных Маймонидом в развернутом виде в его знаменитом кодексе (Законы о Санхедрине 11:5; 24:4). То есть избирательность по отношению к Закону и предвзятость по отношению к Иисусу представляются очевидными. Они проявились еще до суда.

Напомню еще раз, что по смыслу норм древнееврейского права судьи не должны были сами проявлять инициативу, искать

доказательства или что-то доказывать. Но там, где это совпадало с их зловещими замыслами, они без зазрения совести пошли на грубое нарушение этого принципа: «Первосвященники же и весь синедрион *искали свидетельства* на Иисуса, чтобы предать Его смерти» (Мк. 14:55).

Предведением Иисуса охватывалось, что синедрион не сможет Его осудить, не преступив Закон. И потому Он, представ перед судом, обнажил таким образом порочность иудейской властной верхушки, чтобы укрепить через Свое осуждение, веру в Моисеев закон. А значит, — и веру в истинного Бога.

Суд этот наглядно показал, что до правды и истины доходят сердцем. А, прикрываясь законом, можно творить произвол. Страсти Иисуса — самое убедительное и яркое свидетельство того, как внешне формальное соблюдение Закона вылилось на деле в преступление против собственного народа, против Закона и правосудия.

Таким образом, можно констатировать, что приговор синедриона был, по сути, незаконен. Судьи проигнорировали суть закона, прикрывшись его формальной, процедурной оболочкой. Есть основания полагать, что они поступили так по злому умыслу, изначально решив, еще до суда, расправиться с Иисусом и адаптировав с этой целью свой приговор для римского наместника. К Пилату они пришли не для формального его утверждения, а для того, чтобы убедить префекта в необходимости осуждения Иисуса по римскому закону.

14. Суд Пилата

Суд Пилата можно описать очень кратко: «В пятницу утром первосвященник отправился вместе с членами синедриона к римскому прокуратору, Понтию Пилату, для утверждения приговора. Но Пилат сначала не согласился это сделать, не видя в Иисусе вины, достойной смерти. Тогда иудеи стали угрожать Пилату доносом на него в Рим, и Пилат утвердил смертный приговор».

Кажется, описанная процедура должна была занять всего несколько минут. Между тем. по свидетельствам евангелистов суд Пилата длился несколько часов, и вынесенный им вердикт мало напоминал формальное утверждение приговора.

Согласно Иоанну суд Пилата начался утром (Ин. 18:28), а закончился в часу шестом (Ин. 19:14). то есть в полдень[227]. Уже сам по себе этот факт указывает на то. что происходило исследуемое событие далеко не просто. И действительно — суд Пилата и мотивы, которыми он руководствовался, являются труднообъяснимым местом евангельской истории.

Многие связывают трудности, возникающие при осмыслении перипетий Пилатова суда, с существенными противоречиями в самих евангельских текстах, согласовать которые невозможно. Однако при более внимательном прочтении оказывается, что это не так. Формальные разночтения есть, но в большинстве случаев они скорее не противоречат, а дополняют друг друга.

Ключевые моменты суда нашли отражение у всех евангелистов: основной вопрос Пилата: «Ты Царь Иудейский?», сомнения префекта в обоснованности предъявленных обвинений и его неудавшиеся попытки отпустить Иисуса. Если же анализировать Евангелия более детально, то можно увидеть, что. по версии Марка и Матфея, Пилат особо не упорствовал и согласился с приговором синедриона, умыв при этом, согласно Матфею, руки. Наиболее полно ход процесса описал Иоанн, но у него опущен эпизод суда у Ирода Антипы, который есть только у Луки. Центральная же мысль повествования у него с Иоанном совпадает — Пилат трижды пытался отпустить Иисуса, не находя Его вины, однако отступил под сильным давлением первосвященников и толпы.

Приступая к более детальному исследованию римского суда Пилата, надо помнить, что эти его метания, которые И. Херсонский назвал «жалкой борьбой своекорыстия с чувством долга»[228], практически невозможно объяснить без учета складывавшейся неблагоприятно для префекта политической

ситуации, а также сделанного ранее предположения о сделке Пилата с синедрионом. Эта сделка, о самой возможности и условиях которой поговорим позже, тоже могла быть обусловлена обстоятельствами, складывавшимися неблагоприятно для Пилата. Правда, при чтении соответствующих евангельских глав вначале создается впечатление, что какой-либо предварительной договоренности между первосвященниками и Пилатом быть не могло вовсе либо она была на момент ареста Иисуса, но потом что-то повлияло на изменение позиции римского наместника.

Донос как основание для открытия римского суда

Проведенный анализ подвел нас к выводу, что члены синедриона пришли к Пилату вовсе не для формального утверждения своего приговора, в котором констатировалось нарушение Иисусом Моисеева закона. Они прибыли к Пилату для того, чтобы убедить его в необходимости осуждения Иисуса именно по римскому закону. Причем, судя по формулировке обвинения. приведенной евангелистом Лукой. — в необходимости осуждения по конкретному закону, который называют законом об оскорблении величия римского народа. И все это было, вероятно, просчитано первосвященниками Анной и Каиафой заранее.

Важно напомнить, что суд в отношении лиц, обвинявшихся по этому закону, проводился публично. А такие процессы по римскому праву могли возбуждать только частные лица. Как правило, это делали деляторы (информаторы), избравшие выдвижение обвинений своей профессией и, по сути, являвшиеся профессиональными доносчиками. Закон разделял их на тайных и явных. Лица, осуществлявшие функции политического сыска и возбуждавшие после проведенного расследования дела об оскорблении величия, относились к числу явных доносчиков. По сути, эту функцию взяли на себя иудейские первосвященники. Они прекрасно знали, что основанием для возбуждения дела по закону «lex majestatis» (и одновременно — выдвигаемым обвинением) являлся донос. Решение синедриона, облеченное в форму обвинительного приговора, в этом случае как раз и можно рассматривать в качестве такого доноса. **Поэтому свидетельство И. Флавия о том, что Пилат распял Иисуса на кресте «по доносу первенствующих у нас людей» (Иудейские древности XVIII, 3), является, по-видимому, точной фиксацией реалий того времени.**

Между тем. авторы, которые пытаются доказать

непричастность синедриона к осуждению Иисуса, напрочь забывают об этом правовом аспекте. В отличие от них, А. П. Лопухин специально заостряет на нем внимание: «Если мы признаем выражения, приводимые Лукою, равносильными доносу (nominis delatio) по римскому закону…, то и предыдущее и последующее сделаются для нас яснее…если мы обратимся к повествованию Луки, то убедимся, что… руководители обвинения, без сомнения, хотели с возможно малой затратой лжи обратить на иноземную власть ту ненависть, которую должна была возбудить в народе смертная казнь пророка. Но объявление Христа невинным, сделанное Пилатом (Лк. 23:4) совершенно неожиданно для них. кажется, вынудило их к той гнусности, которой они сами по себе признали бы за лучшее избежать: к неопределенным обвинениям в развращении народа и присвоении царского достоинства Мессии они прибавляют в виде пояснения запрещение давать подать Кесарю (Лк. 23:2). Последнее обвинение было чистой ложью»[229].

Почему же члены синедриона пошли на эту ложь и почему, согласно Иоанну, они не сразу объявили свой вынесенный накануне вердикт Пилату?

Почему члены синедриона не сразу объявили свой вердикт Пилату?

Когда Иисуса привели к Пилату и тот, выйдя к толпе, задал вопрос — «в чем вы обвиняете Человека Сего?» — ему ответили неопределенно: «Если бы Он не был злодей, мы не предали бы Его тебе». Так пишет Иоанн (Ин. 18:30). Лука же при описании начальной сцены римского суда сразу приводит обвинительную формулу (Лк. 23:2).

Известно, что Иоанн писал позже синоптиков, дополняя их, что-то уточняя, обращая внимание на детали. Почему же Иоанн, в сочинении которого острее чувствуется тема конфликта с иудейской средой, дополнил сцену суда таким ответом на вопрос Пилата? Ведь его часто используют как довод в пользу того, что синедрион не только не выносил приговора, но даже не сформулировал обвинения для римского суда.

Возможно. Иоанн счел необходимым подчеркнуть коварство обвинителей, заранее спланировавших тактику поведения в суде. Ясно, что после их неопределенного ответа по поводу выдвинутого против Иисуса обвинения у Пилата были все основания предложить иудеям самим осудить Иисуса «по закону вашему». Но они тут же уточнили: «Нам не позволено предавать

смерти никого» (Ин. 18:28–31), намекая на то, что без санкции Пилата их приговор не имеет юридической силы.

После этого Пилат ушел с Иисусом в преторию, где уже не в публичной обстановке задал Ему вопрос, приведенный всеми евангелистами: «Ты Царь Иудейский?».

У Луки иначе — этот вопрос явился реакцией Пилата на выдвинутое против Иисуса обвинение. Причем, если убрать разделение Евангелий на главы, произведенное значительно позже их написания, то более наглядно видно, что это обвинение было сформулировано еще в синедрионе «И сказали все: итак, Ты Сын Божий? Он отвечал им: вы говорите, что Я. Они же сказали: какое еще нужно нам свидетельство? ибо мы сами слышали из уст Его. И поднялось все множество их, и повели Его к Пилату, и начали обвинять Его. говоря: мы нашли, что Он развращает народ наш и запрещает давать подать кесарю, называя Себя Христом Царем. Пилат спросил Его: Ты Царь Иудейский? Он сказал ему в ответ: ты говоришь» (Лк. 22:70–71; 23:1–3).

Между тем, у Марка и Матфея в этом месте усматривается разрыв в повествовании, хотя каждый из них утреннее заседание синедриона и суд Пилата описал в одной главе, соответственно, в 15-й и 27-й. Они пишут, что Иисуса предали Пилату. А затем сразу приводят вопрос последнего «Ты Царь Иудейский?», из которого следует, что наместник уже осведомлен о сути обвинения. И эта схематичность не противоречит, а подтверждает свидетельство Луки, который привел юридическую формулировку, являвшуюся одновременно приговором синедриона и обвинением (доносом) как основанием для возбуждения производства в римском суде. Иоанн же еще более детализировал начальную сцену суда. Да. согласно Луке, иудеи пришли к Пилату с конкретно сформулированным обвинением. Но. возможно, они не сразу озвучили его перед Пилатом. Во всяком случае, Иоанн, детализируя начальную сцену суда, сразу не приводит формулировку обвинения. Хотя вопрос наместника, заданный Иисусу в претории, свидетельствует, что суть этого обвинения Пилату уже известна. Знал он и о том. что враги предали Иисуса суду из зависти и ненависти к Нему.

С другой стороны, создается впечатление, что Пилат имел к тому времени весьма поверхностное представление о конкретных обстоятельствах, которые были положены синедрионом в основу обвинения Иисуса, а также о Нем самом. Так, префект не знал о галилейском происхождении Иисуса.

Сделанное иудеям предложение судить Его по своему закону можно истолковать как согласие Пилата и на проведение еврейского суда (а коль он уже состоялся — на утверждение

приговора), и на приведение его в исполнение (побиение камнями).

Однако иудеи настаивали на осуждении Иисуса по римскому закону. Иоанн Златоуст отмечал, что после данной Пилатом санкции на совершение правосудия по древнееврейскому закону иудеи, «желая показать, что преступление Его не иудейское, отвечают:..нам не позволено“, т. е. Он виновен не против нашего закона, но вина Его государственная».

Мы видим, что иудейские иерархи, согласно разработанной тактике, дают Пилату информацию о «Преступнике» дозированно, поэтапно. Они постепенно накаляют обстановку, пытаясь преодолеть нежелание Пилата вникать в это дело:

Вначале, они просто констатируют — Иисус злодей.

Затем, уточняют — Он не просто злодей, а злодей, который заслуживает смертной казни по римскому закону.

И наконец, выдвигают обвинение, зафиксированное Лукой. Из него следует, что Иисус должен быть казнен как противник кесарю, претендующий на иудейский трон. Это прямой донос, и одновременно — основание для возбуждения римского уголовного судопроизводства, с ограничениями и изъятиями, которые были установлены при разбирательстве по закону об оскорблении величия.

Заметим сразу, что позже, когда Пилат объявит, что не нашел в действиях Иисуса вины по римскому закону, иудеи, согласно Иоанну, снова перейдут на «запасной» вариант обвинения по иудейскому праву — «мы имеем закон, и по закону нашему Он должен умереть, потому что сделал Себя Сыном Божиим» (Ин. 19:7).

Следовательно, наше предположение является верным. Формула обвинения была универсальной. Она позволяла дело особой подсудности по еврейскому закону без особого труда трансформировать в дело особой подсудности по римскому закону. И наоборот.

Реакция Пилата на выдвинутое против Иисуса обвинение кажется неожиданной. З. Коси-довский недоумевал: «Иисуса обвиняют в поступках, которые относятся к тягчайшим преступлениям против императора, к категории „Преступное оскорбление его величества“, и вдруг римский прокуратор безо всякого расследования, с места в карьер оправдывает его. Этого не мог бы сделать ни один, даже самый милосердный, представитель римских властей, а тем более Пилат»[230].

Из всего сказанного, по мнению З. Косидовского. вытекает лишь один очевидный вывод: евангельские рассказы являются нелепыми и не соответствуют действительности.

Такого рода точка зрения является довольно распространенной. Например, Р. Хазарзар полагал, что «евангельскую версию суда Пилата нельзя считать исторической».

Что ж, давайте разбираться. И для начала рассмотрим вопрос о соотносимости между собой богохульства как преступления по древнееврейскому праву с аналогичным преступлением, предусмотренным римским правом.

О соотносимости обвинения в богохульстве с обвинением в оскорблении величия

Есть основания полагать, что все три выдвинутых против Иисуса пункта обвинения (развращение народа, объявление себя Царем Иудейским и запрещение давать подать Кесарю) подпадали под признаки преступления об оскорблении величия, которое каралось смертной казнью: лишением огня и воды и распятием на кресте.

Некоторые авторы прямо отождествляют это преступление с римским обвинением в богохульстве. Так, И. Восторгов писал, что Каиафа, раздрав одежды, «таким образом обозначил преступление Подсудимого, это — crimen laesae majestatis divinae, т. е. преступление оскорбления Божественного величия». То есть Восторгов идентифицировал эти преступления, предусмотренные древнееврейским и римским законами. Дж. Кармайкл, напротив, полагал, что зафиксированное Лукой обвинение, представленное Пилату, «полностью отличается от обвинений в богохульстве и т. д., которые предположительно слышались в ходе суда в синедрионе». Иногда используется слово «подмена». А. Гумеров писал: «Политически искушенные вожди иудеев, увидев желание Пилата уйти от ответственности и не участвовать в том деле, с которым они пришли, выдвинули против Иисуса новое обвинение, имевшее чисто политический характер. Они сделали подмену и совершили еще одно юридическое нарушение: на заседании синедриона осудили на казнь по одному обвинению, а добивались утверждения приговора по другому».

Представляется, что все вышеприведенные мнения недостаточно обоснованны и не вполне соответствуют реалиям того времени. Обвинения, выдвинутые в синедрионе и в римском суде, не являлись идентичными. Нет оснований для утверждения о выдвижении перед Пилатом абсолютно нового обвинения. О подмене же. как таковой, можно вести речь не в смысле выдвижения против Иисуса нового обвинения, а лишь в плане замены термина, составлявшего основу прежнего обвинения —

вместо Царя Израилева в обвинении стал фигурировать Царь Иудейский. На это обратил внимание архимандрит Иннуарий: «Коварная хитрость Синедриона заключалась в том, что Царь Иудейский — официальное римское наименование политической фигуры, сами израильтяне никогда не называли ожидаемого мессию царем Иудейским»[231].

Таким образом, обвинения, прозвучавшие в синедрионе и выдвинутые против Иисуса в римском суде, не являлись взаимоисключающими друг друга, но и не были тождественными. В какой-то степени они близкие, если вообще допустимо такое сравнение. Близкие в том смысле, что их диспозиции имели общие признаки и позволяли иудейским обвинителям перебросить мостик от одного обвинения к другому.

Ульпиан в 7-й книге «Об обязанностях проконсула» отмечал, что оскорбление величия является «преступлением, весьма близким к святотатству»[232] (имеется в виду святотатство, как преступление, предусмотренное римским законом — авт.).

В. В. Болотов, анализируя правовые аспекты антихристианских процессов, отмечал, что обвинение в «святотатстве» (сгппеп 8асгПе|дп) неизбежно выливалось в обвинение в «оскорблении величия» (сгппеп 1аезае ша)е81аЙ8), «которое состояло в том, что человек отрицал верховенство власти в религиозных вопросах». Тот, кто отказывался от принесения жертвы богам, оказывал тем самым презрение и к государственной власти, поэтому преступление против религии переходило (трансформировалось) в преступление против власти[233].

Обратим внимание, что в древнеримских источниках с трудом улавливается разделительная черта между этими терминами. Еще ближе понятия «богохульство» и «святотатство» соприкасались друг с другом в древнееврейском праве.

Что касается общих признаков богохульства как преступления, предусмотренного обеими правовыми системами, то мы должны, прежде всего, взглянуть на признаки субъективного свойства. И в том, и в другом случае это преступление посягало на общественное спокойствие и государственную безопасность, которые в Иудее обеспечивались как римлянами, так и иудейскими правителями. Именно здесь находилась точка соприкосновения правовых норм. И здесь же пролегала нить, связывавшая религиозные преступления и преступления против власти.

В этой связи следует заметить, что даже идолопоклонство можно назвать чисто религиозным преступлением с некоторой натяжкой. М. Пальмов отмечал, что поскольку среди иудеев

«Иегова имел значение не только как владыка всего мира и Бог, но и как Царь в собственном смысле слова (теократия), то и преступления против Него были не только религиозного характера, но и гражданского»[234].

Поэтому для придания формуле обвинения против Иисуса универсального характера и было использовано ключевое понятие «Царь Иудейский», которое, как правильно отмечал тот же А. Гумеров, имело два различных значения (земное и мессианское), и с которым первосвященники и старейшины в первую очередь связывали свои надежды на осуждение Иисуса Пилатом. В данном случае, по их мнению, префект должен был расценить действия Иисуса как реальное притязание на власть иудейского царя. Ведь после смерти Ирода Великого это место оставалось «вакантным» и фактически царские функции продолжал выполнять сам Пилат. Он и перешел сразу к делу, задав Иисусу ключевой вопрос: «Ты Царь Иудейский?»

Почему Пилат посчитал обвинение несостоятельным?

Автор, попытавшись дистанцироваться от всех высказанных ранее по этому вопросу мнений и толкований, изложенных в многочисленных богословских и исторических трудах, обратился к изучению соответствующих норм римского права. Ведь именно этими нормами обязан был руководствоваться Пилат при рассмотрении дела Иисуса. Такой подход позволил найти несколько иное объяснение действиям наместника и понять логику его поведения, как римского судьи.

Допрос Иисуса Пилатом в претории подробно описан лишь в Евангелии от Иоанна. В помещении они находились вдвоем. Если не считать переводчика, без которого, по мнению Брюса М. Мецгера, «было не обойтись» и благодаря которому, возможно, стало известно о содержании этого допроса. Нельзя, впрочем, исключать и того, что евангелист Лука смог ознакомиться с римским протоколом или его копией. В этой связи обращает на себя внимание, что все без исключения авторы Евангелий используют при описании допроса в претории прямую речь. А ведь именно с приходом в завоеванные провинции римлян, как отмечал Д. А. Браткин, произошел «существенный сдвиг в формуляре грекоязычного судебного протокола». В частности, взамен повествовательной формы изложения была введена «прямая речь участников процесса» и вердикт судьи, которому в птолемеевской судебной документации придавалась «форма косвенной речи», также стал излагаться в прямой речи[235].

Пилат допрашивал Иисуса сам, поскольку квесторов[236], которые обычно вели допросы, у наместника, видимо, не было. Это был даже не допрос, а разговор.

Иоанн писал: «Тогда Пилат опять вошел в преторию, и призвал Иисуса, и сказал Ему: Ты Царь Иудейский? Иисус отвечал ему: от себя ли ты говоришь это. или другие сказали тебе о Мне? Пилат отвечал: разве я Иудей? Твой народ и первосвященники предали Тебя мне; что Ты сделал? Иисус отвечал: Царство Мое не от мира сего; если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан Иудеям; но ныне Царство Мое не отсюда. Пилат сказал Ему: итак Ты Царь? Иисус отвечал: ты говоришь, что Я Царь. Я на то и родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине; всякий, кто от истины, слушает гласа Моего. Пилат сказал Ему: что есть истина? И, сказав это, опять вышел к Иудеям и сказал им: я никакой вины не нахожу в Нем» (Ин. 18:33–38).

О чем этот разговор, и как он повлиял на изменение позиции Пилата?

Иоанн Златоуст отмечал, что Иисус своими словами о том. что Царство Его не от мира сего «уничтожил то, чего именно доселе страшился Пилат — уничтожил подозрение в похищении Им царской власти».

А вот мнение по этому поводу Э. Ренана: «Без сомнения. Иисус произвел на него впечатление невинного мечтателя. Полное отсутствие религиозного и философского прозелитизма у римлян той эпохи побуждало их смотреть на преданность истине как на химеру. Прения по этому предмету казались им скучными и лишенными всякого смысла. Не видя той опасной для империи закваски, которая таилась в новых умозрениях, они не находили основания прибегать в подобных случаях к насилию».

Того же по сути мнения придерживаются и современные богословы. Так, епископ Кас-сиан отмечал: «Пилат тотчас же видит неосновательность политического обвинения, выдвигаемого против Иисуса. Иисус не отрицает Своего царского достоинства, но суждение о Царстве не от мира сего не входит в компетенцию Пилата, а в существование абсолютной истины он не верит. Иисус в глазах Пилата — безвредный мечтатель и больше ничего».

Рассуждения эти в целом правильные. Но, как представляется автору, они не раскрывают в полной мере мотивацию действий Пилата. На самом деле он. вероятно, просто исполнил в этом случае требования римского закона.

«Что есть истина?»

Надо учитывать, что римское законодательство того времени прямо обязывало Пилата основывать свои выводы на истине. Возможно, он и смотрел «на преданность истине как на химеру». Но слова Иисуса об истине прямо совпадали с предписанием римского закона, который включал выяснение этого вопроса в предмет доказывания по делу. Поэтому Пилат и задал этот вопрос. Не столько Иисусу, сколько самому себе: «Что есть истина?» (Ин. 18:38).

Надо сказать, что ответ на него многие ищут до сих пор. И правоведы — не исключение. Можно сказать кратко: истина — это Бог. Ответ верный, но в практической деятельности человека, в том числе исследовательской или судебной, он кажется недостаточным и нуждается в детализации.

Истина, которую обязан установить следователь, а затем и суд, прежде всего, должна быть объективной. В то же время она должна одновременно обладать чертами абсолютной и относительной истины. Абсолютной ее называют в том смысле, что суд в любом случае должен дать достоверный и определенный ответ на вопрос о виновности подсудимого, правильно квалифицировать его действия и определить справедливую меру наказания. «Материальная истина в уголовном процессе — отмечал известный советский правовед М. С. Строгович — достигается тогда, когда суд своим приговором осуждает того, кто в действительности совершил преступление, и осуждает именно за то преступление, которое этим лицом совершено… Материальная истина — есть соответствие вывода суда о фактах дела самим этим фактам, как они произошли в действительности»[237].

Вместе с тем эта истина все равно неполна и ограничена. А значит, — относительна. Неполнота является ее свойством в силу неисчерпаемости предмета познания. Истина относительна. поскольку в судебном процессе имеет пределы, установленные предметом доказывания. Относительность истины всегда предполагает возможность дальнейшего исследования, в ходе которого она может быть дополнена и уточнена. При этом юристы обязательно добавляют, что истина в конкретном судебном процессе должна быть конкретной. То есть она верна лишь для определенных условий времени и места.

Что касается Пилата, то слова Иисуса о том. что Он «пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине», вероятно, напомнили ему о требовании римского закона, который обязывал его основывать свои выводы на истине. Об этом прямо сказано Модестином. В 12-й книге «Пандектов» он писал о предмете доказывания обвинения (причем именно по закону об

оскорблении величия!): «судьям следует рассматривать это обвинение не как случай (выказать) глубокое уважение к императорскому величию, но (основываясь) *на истине;* ибо следует обращать внимание и на личность: мог ли он совершить (такое), и совершал ли он прежде что-нибудь, и имел ли намерение (совершить), и в здравом ли уме находился…»[238].

Поэтому Пилат и пытался выяснить: что же представляет из Себя этот необычный Человек? Мог ли Он, исходя из Его личностной характеристики, направленности сознания и воли претендовать на реальный трон и стремиться к захвату реальной власти в Иудее. В итоге он легко выяснил то, от чего полностью устранились еврейские судьи: истина заключалась в полном отсутствии какой-либо вины в инкриминируемом Иисусу преступлении.

В римском уголовном процессе под виной (culpa), как условием для наступления уголовной ответственности, понималось только злоумышление (dolus), то есть преступный умысел. Все иные правонарушения, с неосторожной формой вины, рассматривались как частноправовые деликты. Даже применительно к делам об оскорблении римского величия сама по себе «наклонность мыслей» вряд ли являлась наказуемой. А вот умысел-намерение, связанный с обдумыванием, обсуждением или подготовкой конкретного преступления, уже рассматривался как формальный заговор, посягающий на безопасность римского правопорядка.

Оценивая действия Пилата, надо, кроме того, учитывать предписание римского закона о том. что «доказывание возлагается на того, кто утверждает» (Павел), «предъявляет требование» (Марциан). Между тем, обвинители из синедриона не спешили четко сформулировать обвинение перед наместником. А слова самого Обвиняемого для Пилата не имели юридической силы, поскольку действовал принцип: «Никто не признается пригодным свидетелем по своему делу» (Помпоний)[239].

Поэтому выглядит логичным, что после допроса Пилат вышел к иудеям и сказал им, что не находит никакой вины в деяниях Иисуса. Но, видимо, это заключение вызвало в толпе, манипулируемой священниками Храма, бурю негодования. Неизвестно — по этой ли причине или нет, но после сказанного Пилат вместо того, чтобы отпустить Иисуса, направил Его по подсудности[240] к правителю Галилеи. Причину Лука не указал, но весьма вероятно, что такой вариант тоже был заранее проработан первосвященниками. И кто-то из них после слов Пилата о невиновности Иисуса мог выкрикнуть из толпы, что Он галилеянин и потому должен предстать перед судом Ирода

Антипы. Последний в эти дни находился в Иерусалиме, куда он прибыл на празднование Пасхи. Пилат не возражал, ему было выгодно не брать на себя ответственность за осуждение популярного в народе иудея.

Суд Ирода Антипы

Суд у Ирода описан только Лукой. Полагают, что он мог узнать о нем от Манаила. «совоспитанника» Ирода[241]. В Деяниях апостолов, автором которых также называют Луку, Ирод Антипа вообще упомянут в числе судей на первом месте[242]: против Иисуса выступили «Ирод и Понтий Пилат с язычниками и народом Израильским» (Деян. 4: 27).

Из евангельского рассказа Луки следует, что Антипа был обрадован встрече с Иисусом, «ибо давно желал видеть Его, потому что много слышал о Нем и надеялся увидеть от Него какое-нибудь чудо» (Лк. 23:8). Антипа задал Иисусу множество вопросов, которые нам неизвестны. но известно, что он не получил на них ни одного ответа. Не явил Иисус и какого-либо чуда, после чего Ирод потерял к Нему интерес. Он велел отправить Иисуса обратно к Пилату, облачив Его в насмешку в светлые (блестящие) одежды, которые А. Мень называет «шутовским царским нарядом». Такие одежды носили престолонаследники, а также римляне, домогавшиеся высоких должностей. Само слово «кандидат» происходит от латинского «candidatus». что значит одетый в белое, светлое.

Полагают, что Ирод таким образом не только показал, что Иисус невиновен, но и подал знак примирения Пилату. Лука сообщает, что они стали в тот день друзьями. Незадолго до этого, как считают некоторые историки, отношения между ними могли обостриться из-за убийства римскими воинами в Храме во время жертвоприношения нескольких галилеян, подданных Ирода (Лк. 13:1). Наместник, отсылая Иисуса к Ироду, тем самым как бы показывал, что даже на территории Иудеи признает его юрисдикцию над своими подданными. А ответный жест Антипы мог означать, что тот признает власть Рима над жителями Галилеи, находящимися в Иудее.

Архиепископ Аверкий (Таушев) писал: «Одев в такую одежду Господа, Ирод тем самым хотел показать, что он смотрит на Иисуса только как на забавного претендента на иудейский престол и не считает Его серьезным и опасным преступником. Так понял и Пилат. Ссылаясь на то. что и Ирод не нашел в Иисусе ничего достойного смерти, Пилат предлагает первосвященникам.

книжникам и народу, наказав, отпустить Его»[243].

Епископ Кассиан добавляет к сказанному, что заключение Ирода имело для Пилата значение экспертизы, поскольку он «не был достаточно знаком с иудейскими делами, и мнение Ирода, представляло для него объективный интерес».

Решение Пилата о невиновности Иисуса и Его бичевании

По сообщению Луки. Пилат, «созвав первосвященников и начальников и народ, сказал им: вы привели ко мне человека сего, как развращающего народ: и вот. я при вас исследовал и не нашел человека сего виновным ни в чем том. в чем вы обвиняете Его» (Лк. 23:13–14).

Тем не менее, чтобы сгладить противоречия с иудеями, он по итогам проведенного разбирательства принял решение, которое казалось ему компромиссным: «Итак, наказав Его, отпущу» (Лк. 23:16). Пилат думал тогда, что это его окончательное решение. Но он ошибался.

Наказать Иисуса Пилат решил бичеванием. Производилось оно вязовыми прутьями или плетьми, называемыми «флагрум». Их делали из ремней затвердевшей кожи с вплетенными костяными иглами, деревянными кубиками или кусками свинца на концах. Перед бичеванием человека раздевали и, согнув, привязывали к столбу. Из сочинений историка церкви Евсевия известно, что при бичевании тело жертвы растерзывалось, обнажались его вены, выходили наружу мускулы, сухожилия и внутренности.

Избивали и издевались над Иисусом римские воины. Они набросили на его плечи кусок красной материи, который был, возможно, старым военным плащом, вместо короны возложили венец из терновника, а в руки Ему дали палку, чтобы Иисус походил на шутовского царя.

Обычно в те времена бичевание осужденного совершалось непосредственно перед самой казнью и являлось как бы частью наказания в виде распятия на кресте. Римское право предусматривало также бичевание в ходе следствия, то есть пытку, как средство получения от обвиняемого требуемого признания. Кроме того, известны примеры, когда бичевание являлось, по сути, самостоятельным наказанием. Так. христиан нередко бичевали с той целью, чтобы те под пыткой отказались от своей веры. И лишь в том случае, если это не помогало, их распинали. Когда же христианин отступал от веры, то его отпускали, ограничиваясь указанным наказанием.

Последовательность изложения у Луки наводит на мысль, что Пилат тоже считал свое решение (подвергнуть Иисуса бичеванию, а потом отпустить) окончательным. Причем, отпустить, не задействуя институт помилования.

У Марка, Матфея и Иоанна последовательность изложения иная. Вначале они пишут о попытке Пилата помиловать Иисуса. Потом отмечают, что она не удалась, и Пилат отдал распоряжение подвергнуть Его телесному наказанию.

Почему же все-таки префект отдал распоряжение бичевать Иисуса? Потому что считал Его невиновным и хотел, «наказав Его», отпустить (Лк. 23:16.22)? Или бичевание в этом случае было частью наказания, неизбежно предшествовавшего распятию? Ведь у Марка и Матфея так и сказано — «бив. предал на распятие» (Мк. 15:15; Мф. 27:26).

Иоанн описал эту сцену подробнее: «Тогда Пилат взял Иисуса и велел бить Его. И воины, сплетши венец из терна, возложили Ему на голову, и одели Его в багряницу, и говорили: радуйся, Царь Иудейский! и били Его по ланитам. Пилат опять вышел и сказал им: вот, я вывожу Его к вам, чтобы вы знали, что я не нахожу в Нем никакой вины» (Ин. 19:1–4).

Вероятно, более точны Лука и Иоанн, хотя последовательность изложения у них и не совпадает. Точны они в том смысле, что по их описанию бичевание не было в этом деле частью наказания в виде распятия на кресте. У них — это самостоятельное и окончательное наказание.

По мнению Пилата, такое компромиссное решение являлось уступкой иудеям, должно было вызвать у них чувство жалости и унять страсти. «Но первосвященники, — как отмечал И. Херсонский. — видя снисхождение к себе, сделались настойчивее и объявили решительно, что они требуют смертной казни и не согласятся ни на какое другое наказание. Пилат был в явной нерешительности, что делать».

В. Илларионов евангельскую фразу — «Накажу и отпущу» — называет предложением синедриону осуществить сделку с правосудием: «Он, римский прокуратор, наделенный судебной функцией в завоеванной провинции Иудее, обязуется наказать подсудимого (возможно, бичеванием), ведь бич — это половина смерти — „media mors". Этим самым он признает обоснованность предъявленного Иисусу из Назарета обвинения в богохульстве и оставляет ему жизнь. Понтий Пилат полагал, что компромисс может быть принят иудейской стороной».

Оказалось, что это ошибочное предположение.

Помилование

Не добившись бичеванием желаемого результата и понимая, что первосвященники накалили толпу до предела, Пилат стал искать какой-то выход из сложившегося положения. Он мог сам вспомнить или кто-то из окружения мог ему напомнить об обычае отпускать на Пасху одного узника.

В тюрьме в ожидании казни на кресте в это время находился некий Варавва. Это был. вероятно, известный разбойник или даже бунтовщик. И Пилат предложил иудеям сделать выбор, рассчитывая, возможно, на то. что этот выбор падет на Иисуса.

Иоанн приводит слова Пилата: «Есть же у вас обычай, чтобы я одного отпускал вам на Пасху; хотите ли. отпущу вам Царя Иудейского? Тогда опять закричали все. говоря: не Его, но Варавву» (Ин. 18:39–40).

Между тем. по мнению ряда богословов, прочтение евангельских текстов указывает на то, что при рассмотрении дела Иисуса первоначальное требование о помиловании одного узника могло исходить и от народа, который к тому времени продолжал прибывать и все больше распалялся.

Некоторые авторы, например. Х. Коэн, ставят под сомнение достоверность этого эпизода, исходя из того, что право помилования по римскому закону являлось исключительной привилегией императора, а не префекта или прокуратора. Однако евангелисты однозначно указывают на то. что выбор сделала именно толпа и выбор ее пал на Варавву. И что самое удивительное — его тоже звали Иисусом.

Вопрос о том, был ли у римлян или у древних иудеев обычай отпускать узника на праздники, является спорным. Несмотря на это, многие авторы, пытающиеся доказать надуманность евангельских описаний судебного процесса, относят ссылку евангелистов на такой обычай к числу бесспорных доказательств своей правоты. В. Каджая. например, во многих СМИ растиражировал безапелляционную фразу: «обычая отпускать одного узника: хоть на Пасху, хоть на любой иной праздник — у иудеев никогда не было».

Между тем, как отмечается в словаре «Иисус и Евангелия»[244] «в римской юридической системе в провинциальных городах возгласы народа (acclamatio populi) играли значительною роль», и имеются «многочисленные примеры того, как римские судьи обращали внимание на выраженные на суде пожелания толпы (см., например: Тацит. Анналы 1.44.4; Дигесты, 48.8.16: 49.1.12)». Далее приводится конкретный пример, который является хорошей иллюстрацией этого обычая. В Египте в 85 году н. э. римский правитель освободил обвиняемого со словами: «Ты заслужил бичевание

[mastigothmai]…. но я хочу поступить с тобой более человечно и отдать тебя толпе [ochlois]» (Флорентийский папирус 61.59–65).

К. Эванс обратил внимание, что о помиловании упоминают все четыре евангелиста, а потому вряд ли они использовали выдумку, которую было достаточно просто разоблачить». В обоснование своего мнения К. Эванс привел несколько «не вызывающих сомнений историй о том, как римские или какие — то иные властители отпускали узников на свободу в особые дни». Об этом писали римский историк Тит Ливий (История Рима от основания города 5.13.8), Иосиф Флавий (Древн. 17.204). Плиний Младший (Письма 10.31) и др. «Такие помилования, замечает далее К. Эванс, совершались по чисто политическим причинам — чтобы удовлетворить желания народа и добиться его расположения. Таким образом, праздничное помилование в случае Пилата говорит скорее о его политической хитрости, а не о слабости власти или чисто человеческой доброте»[245].

Существовал, вероятно, и древнеиудейский обычай отпускать узников на праздники. Академик С. С. Аверинцев отмечал, что «такое обыкновение упоминается в ряде талмудических текстов (M. Pesachim 8, 6; BT Pesachim 91 a; JT Pesachim 36a)».

Автор проверил, и действительно в мишне (Песахим 8:6) сказано, что режут песаха «для того, которому обещали выпустить его из тюрьмы до наступления праздника Песах»[246].

В словаре «Иисус и Евангелия» по этому поводу сказано: «Этот текст, явившийся предметом многих дискуссий, может касаться вечернего освобождения из иудейской тюрьмы (Иеремиас), но освобождение должно было производиться регулярно, чтобы стать темой раввинистического законодательства, и даже правила содержания под арестом у римлян не могли составить исключения (Блинцлер. Робинсон). Эти аналогии гораздо убедительнее свидетельствуют об исторической достоверности евангельского рассказа, нежели толкования, где рассказ излагается в чисто богословских терминах».

Следует также заметить, что помилование практиковалось не только римлянами (например. в день рождения императора) и иудеями (в Песах), но и греками (на праздник фесмофо-рии[247]).

Почему же толпа выбрала Варавву, а не Иисуса?

Иисус или Варавва?

Иоанн прямо называет Варраву разбойником[248] (Ин. 18:40). Марк и Матфей дополняют, что Варавва был разбойник известный

(знаменитый) и осудили его вместе с другими повстанцами, которые совершили убийство (Мк. 15:7; Мф. 27:16).

На этом основании ряд авторов полагают, что Варавва пользовался среди горожан популярностью и. вероятно, был зелотом. Об этом, в частности, писали Кассиан. А. Мень и др.

Кардинал Й. Ратцингер отмечал, что строки евангелиста Матфея о Варавве позволяют сделать предположение, что «он был одним из видных участников сопротивления или даже предводителем восстания». Но Й. Ратцингер идет еще дальше. Он пишет: «Иными словами, Варавва был в некотором смысле фигурой мессианской. Выбор между Иисусом и Вараввой не случаен: два мессианских образа, две формы мессианизма противопоставляются друг другу»[249].

В этой связи надо упомянуть популярную ныне версию о том. что Иисус Христос и Иисус Варавва были одним и тем же лицом. Слово «Варавва» трактуют как арамейское «Бар-Рабба» или «Бар-Абба». что в переводе означает, соответственно, сын учителя и сын отца. Если иметь в виду не просто отца, а Отца Небесного, то Иисуса Варавву, по мнению ряда исследователей, можно отождествить с Иисусом Христом или Его сыном.

Р. Хазарзар отмечал: «Иисус был осужден на смерть. А прозвище сын отца (Варавва) осталось в умах людей и передавалось из уст в уста по правилу испорченного телефона, приобретая человеческие черты и характерные качества. Результатом такой вольной устной передачи информации явилось то. что безличное прозвище обрело себе человека — разбойника Варавву. Короче, как в Библии: и слово стало плотию».

В. Фрикке полагал, что произошедшее спустя годы раздвоение Иисуса на Христа-Спаси-теля и на преступника Варавву объясняется преследуемой евангелистами целью. А цель эта в том, чтобы подчеркнуть чудовищную вину евреев: разбойника и убийцу предпочли Иисусу.

Между тем. большинство богословов считают подобного рода версии надуманными. Хотя и говорят при этом об исполнении пророчества о смерти Христа за нас.

Перелом или позиционное отступление?

В ответ на требование распаленной толпы отпустить Варавву и распять Иисуса Пилат вновь попытался вразумить народ и повторил:

— Я не нахожу в нем никакой вины.

Однако толпа продолжала настаивать: «распни, распни Его!».

Д. Флуссер акцентирует в этой связи наше внимание на одном обстоятельстве, на которое часто не обращают внимание: «По Иоанну (19:6), этот выкрик прозвучал вначале из уст первосвященников и их приспешников».

После этого кто-то из числа священнослужителей, управлявших толпой, заявил:

— Мы имеем закон, и по закону нашему Он должен умереть, потому что сделал Себя Сыном Божиим.

А. И. Лопухин отмечал: «…Тогда враги Христа указывают Пилату новое основание, по какому они требуют осуждения Христа на смерть: Он сделал, т. е. назвал Себя Сыном Божиим. Этим иудеи хотели сказать, что Христос в беседах с ними приписывал Себе равенство с Богом, а это было преступлением, за которое в законе Моисеевом полагалась смертная казнь (это было хулою или унижением Бога, Лев. 24:16)».[250]

А. Гумеров полагал, что эти слова были произнесены иудеями в злобной уверенности и осознании того, что они обретают над Пилатом полную власть. На самом деле, как уже сказано, со стороны иудеев это был шаг назад, некое позиционное отступление. В то же время, анализируя Евангелие от Иоанна, А. Гумеров приводит интересную психологическую картину, знаменующую кульминацию пилатова суда, которая, по его мнению, дает возможность увидеть «усиливающийся болезненный конфликт в душе римского судьи: чем больше первосвященники и старейшины, поддержанные возбужденным народом, обретали власть над ним, тем очевидней становилась для него невиновность таинственного Узника». А. Гумеров писал о Пилате: «Он уже не спрашивает: „что Ты сделал?“ (Ин. 18:35), а интересуется: „откуда Ты?“ (Ин. 19:9). Вопрос этот не был процессуально-протокольным. Игемон хорошо знал, что Иисус из Галилеи. Можно быть уверенным, что и другие необходимые сведения, предусмотренные римским судопроизводством, он уже имел. Вопрос „откуда Ты?“ Пилат задал после услышанных от иудеев слов: „сделал Себя Сыном Божиим“. Евангелист прибавляет: „Пилат, услышав это слово, больше убоялся“ (Ин. 19:8)»[251].

В этот момент, как полагал А. П. Лопухин. Пилат интуитивно почувствовал, что не в его власти распоряжаться судьбой Иисуса. Услышал он в Его словах и напоминание о том, что римский наместник, как блюститель справедливости, изменяет своему призванию. Поэтому, несмотря на раздражение и распиравшее Пилата чувство оскорбленного самолюбия, он, казалось. окончательно отбросил в сторону все сомнения и «искал отпустить Его» (Ин. 19:12).

Епископ Кассиан отмечал: «Римляне были суеверны, и в сознании Пилата должна была мелькнуть мысль: а что если Иисус, действительно. Сын Божий? Он укрепляется в своем желании отпустить Его. Дело первосвященников кажется проигранным. Пилат твердо стоит на своем. Тогда они пускают в действие последний аргумент».

Аргумент этот известен — прямая угроза донести на Пилата Тиберию.

Последний аргумент иудеев и официальное объявление приговора Пилатом

Иоанн описал этот эпизод подробно (Ин. 19:12–16). Принято считать, что слова Пилата «се, Царь ваш» и его вопрос «Царя ли вашего распну?» являются его последней бесплодной попыткой повлиять на ход событий. Он уже понял, что проиграл это сражение, но по инерции тщетно пытался убедить иудеев в том, что Иисус, если и Царь, то Царь в религиозном смысле, а не тот. который претендует на реальный трон. Кажется, что ответное заявление первосвященников — «нет у нас царя, кроме кесаря» — действительно не оставляло Пилату никакого выбора. А в их словах — «если отпустишь Его. ты не друг кесарю» — прямо прозвучало обвинение в его собственный адрес. Это можно было истолковать как намерение совершить измену императору. Прозвучало оно в тот самый момент, когда Пилат окончательно утвердился в невиновности Иисуса. И с учетом складывавшейся политической ситуации представляло для него опасность.

Большинство исследователей и богословов полагают, что Пилат, ставивший, по словам И. Херсонского, свою выгоду выше нравственности, после этого сломался окончательно. Возмущение толпы пересилило его ослабевшую волю. В другое время и при других обстоятельствах Пилат никогда бы не пошел на этот шаг. Но в те дни он явственно ощутил, что кресло под ним серьезно зашаталось.

Все это так. Приведенные автором многочисленные высказывания христианских богословов в целом объясняют логику поведения Пилата — его нерешительность, связанную с нежеланием выносить вердикт. Были, возможно, и растерянность, и даже страх. Но вряд ли до такой степени, как принято считать. Поэтому остается все же ощущение, что его поведение не вполне соответствует воссозданному исследователями психологическому портрету римского наместника. И в этой связи нельзя не признать заслуживающей внимания точку зрения К. Эванса. Он полагал,

что Пилат вовсе не сломался под напором иудейских иерархов и на протяжении всего суда продолжал себя вести как хитрый политик, который до конца руководствовался правилом — снять с себя ответственность и переложить ее на чужие плечи. К. Эванс, в частности, писал: «Спрашивая:..Какое же Он сделал зло?“ (Мк 15:14) — Пилат не совершил „тактической ошибки“, как выразился один комментатор, не было здесь и „слабости", как предполагает другой. Властитель готов удовлетворить пожелания влиятельных священников, требующих казни Иисуса, но одновременно хочет избавить себя от политического риска. Он думает только об одном: чтобы вынесение приговора Иисусу не спровоцировало возмущения иудеев или не показалось им очередным проявлением жестокости со стороны римлян. Пилат не хочет навлекать на себя потенциальные неприятности. Он всего — навсего стремится снять с себя ответственность… Если толпа настаивает на смертной казни для Иисуса, он бы хотел узнать, почему, и желает, чтобы они сами о том публично заявили. Наконец, не желая более усиливать возбуждение толпы, Пилат велит освободить Варавву (Мк 15:15). И опять же этот ход не свидетельствует о его слабости. На самом деле здесь Пилат заботится о том. чтобы не обидеть своих союзников — влиятельных священников… Пилат уступил им. но при этом ясно продемонстрировал, что желание казнить Иисуса исходит не от него самого» [252].

Приведенное мнение в целом укладывается в русло рассуждений автора на ту же тему, о чем подробнее поговорим в следующей главе. Пока же ограничимся итоговой констатацией, отраженной в Евангелиях. Принимая решение по делу, Пилат воссел на трибунальское кресло, расположенное на Лифостротоне. Иоанн особо отмечает это обстоятельство, подчеркивая тем самым, что на этот раз наместник официально произнес обвинительный приговор.

Предав Иисуса на распятие, Пилат, согласно Матфею, потребовал воды и демонстративно умыл руки, заявив: «невиновен я в крови Праведника Сего» (Мф. 27:24). Тем самым он совершил обряд по древнееврейскому обычаю.

Умывание рук

Многие авторы, отмечая, что такое умывание рук производилось иудеями лишь в случаях, когда они находили труп и убийца не был известен, вместе с тем убеждены, что Пилат вряд ли мог его совершить.

Обычай этот подробно описан во Второзаконии. Действительно, когда иудеи находили мертвое тело, и не было известно, кто является убийцей, производились своего рода следственные действия. Определялся ближайший от места преступления населенный пункт и старейшины этого места приносили в жертву телицу, которая не носила еще ярма. Ее закалывали и в присутствии священников омывали свои руки над головою животного, произнося при этом слова о своей невиновности: «Руки наши не проливали этой крови, и глаза наши не видали убийства» (Втор. 21:1–9). То есть омовение рук производилось с целью очиститься от вины.

Возможно, Пилат что-то слышал об этом странном обычае, смешавшимся в его сознании с языческим обычаем омовения рук для очищения от смерти, и потому совершил этот тщетный и неуместный жест.

Вот что писал А. П. Лопухин по поводу высказывавшихся сомнений в подлинности этого евангельского стиха: «Предполагать, что Пилат совершенно был незнаком ни с какими иудейскими обычаями, также невероятно, — тем более, что жена у него, может быть, была иудеянка или иудействующая (в Ев. Никодима, гл. II. Пилат говорит иудеям: вы знаете, что жена моя благочестива и много иудействует с вами. Говорят ему: да, знаем). Но если даже не предполагать всего этого, то и в таком случае нельзя утверждать, что Пилат не мог совершить омовения пред народом. Это такой акт, который мог быть совершен всяким. Омовение Пилата не настолько соответствует Втор. 21:6–7 и 2 Цар. 3:28, чтобы говорить, что Пилат действовал на основании законного предписания или повторял библейские выражения. Самое вероятное предположение то. что он в настоящем случае применился к иудейским обычаям, о которых было ему известно».

Заслуживает внимания и мнение, высказанное И. Херсонским: «Бедный мужеством и слабый совестью, судья-язычник решился всенародно обратиться к этому обряду, который, принося некоторое успокоение его совести, был полезен теперь и тем. что стоящие в отдалении иудеи, которые из-за шума не слышали слов Пилата, могли по омовению судьей рук понять, что он осуждает Иисуса Христа против воли».

«Кровь Его на нас и на детях наших»

В ответ на слова Пилата о его невиновности в крови Иисуса «весь народ сказал: кровь Его на нас и на детях наших» (Мф. 27:25).

По поводу этого ответа тот же И. Херсонский писал: «Слова эти. ужасные сами по себе, представятся еще ужаснее, когда вспомним, что их нужно понимать без всякого ограничения, во всей буквальной точности: потому что иудеи, согласно учению пророков, твердо верили, что Бог за преступление родоначальников наказывает все их потомство».

Мнение о вине всего еврейского народа за распятие Иисуса, к сожалению, распространено и в наши дни. А. Опарин, например, отмечая, что среди тех. кто осудил Иисуса был «целый народ», писал далее: «Евреи сами добровольно подписали себе приговор, избрав свою участь:..Кровь Его на нас и на детях наших“! Народ, который веками ждал Мессию, не только отверг Его, но и обрек на распятие»[253]. Потом, правда, А. Опарин добавляет, что попытки сатаны погубить еврейский народ провалились, поскольку Иисус «хранил их как народ, несмотря на то, что их предки распяли Его».

Некоторые авторы, отталкиваясь от приведенной евангельской фразы, идут еще дальше, делая совершенно не вытекающие из нее выводы: называют иудаизм преступной идеологией. увязывают его с выходом на авансцену истории сатанинских сил, упорно твердят о всемирном еврейском заговоре и т. п.

Очевидно, что такого рода утверждения не способствуют установлению истины. Они ведут лишь к разжиганию религиозной ненависти. При этом под ответный огонь со стороны представителей еврейского лагеря нередко попадают и те авторы, которые предпринимают попытки беспристрастного исследования этого действительно непростого вопроса.

Для любого серьезного исследователя является очевидным фактом, что в выкриках разъяренной иудейской толпы не было того смысла, который в него стали вкладывать в ходе обозначившегося в раннехристианские времена противостояния.

Понятно, что «весь народ» в повествовании Матфея — это те, кто находился в момент Пилатова суда перед Преторией. А не весь народ иудейский, о чем писал еще апостол Павел. Он отмечал, что «ожесточение произошло в Израиле отчасти» (Рим. 11:25).

Более детальное освещение этого вопроса не входит в предмет нашего исследования. Для нас строка из Евангелия от Матфея означает лишь одно — ответственность за пролитую кровь лежит лишь на тех. кто настаивал на ее пролитии.

Автору, как юристу, понятно, что юридический принцип личной ответственности человека за совершенное деяние был четко закреплен ветхозаветным законодателем еще в книге

Второзаконие: «Отцы не должны быть наказываемы смертью за детей, и дети не должны быть наказываемы смертью за отцов; каждый должен быть наказываем смертью за свое преступление» (Втор. 24:16).

К сказанному надо добавить, что в те далекие времена упоминания о крови являлись непременным атрибутом при проведении судов и провозглашении приговоров. С одной стороны. по древнееврейскому обычаю судьи в знак того, что они вынесли преступнику законный смертный приговор, возлагали свои руки на его голову и произносили слова: «кровь твоя на голове твоей» (2 Цар. 1:16). С другой стороны, слова об ответственности за пролитую кровь были обычной формулой принесения присяги в еврейском суде. М. Хейфец отмечал: «Она означала, что данное суду показание свидетеля считается верным — в любом варианте, т. е. будет подсудимый потом оправдан или осужден судом… Как бы: «Я отвечаю своей кровью и кровью своих детей перед Богом, что давал суду правдивые показания…». Т. е. чисто формально это могли бы кричать и свидетели обвинения и свидетели защиты, добиваясь у Пилата справедливого суда».

А вот мнение Н. Т. Райта: «Трагическое и чудовищное использование Мф. 27:25 («кровь его на нас и на детях наших») как оправдания «христианского» антисемитизма — серьезное искажение первоначального смысла. На самом деле, в Мф. 27:25 имеется в виду падение Иерусалима (ср. Лк. 23:28–31). Галахическую сторону вопроса объясняет Мишна Санхедрин, IV:5: «В делах, где за преступление полагается смертная казнь, свидетель отвечает за кровь его |т. е. невинно осужденного] и кровь его потомков [тех, что могли бы от него родиться]».

15. «Осуждаю, пойдешь на крест»

Почему Пилат осудил Иисуса, хотя не хотел этого делать?

Понять логику действий и поведения Пилата непросто. Также как непросто объяснить мотивы, которыми руководствовался Иуда.

Пилат не хотел, но осудил. Иуда тоже не хотел, но предал.

Мотивацию действий Пилата пытались понять еще авторы Евангелий. Так. Матфей отмечал, что у жены Пилата было во сне видение, и она предостерегала его против неправедного приговора (Мф. 27:19).

Современные исследователи этот мотив не считают серьезным и называют другие причины.

В. Илларионов писал о Пилате: «Для него, умудренного политика, было ясно, что иерусалимские власти сводят счеты с неугодным им человеком. И за высокими словами о борьбе с богохульством скрывается низменное стремление убрать с дороги человека, за которым ходят толпы людей, вслушиваясь в каждое его слово».

Ю. Домбровский увязывал причины колебаний префекта Иудеи с тем. что «такой человек, как Христос очень устраивал Пилата», поскольку выступал против мятежей и бунтов. Писатель полагал, что Иисус был нужен Пилату «как фермент недовольства Храмом, некое бродящее начало, как человек, поднявший руку на святая святых иудеев». Заметим, что этой версии придерживаются многие.

А вот что писал епископ Кассиан о мотивах нежелания Пилата выносить Иисусу смертный приговор: «Чувство права не покоилось у Пилата на твердом моральном основании… При этом, необходимо иметь в виду, что своим положением Пилат был обязан покровительству Сеяна, фаворита императора Тиверия. Но к тому времени, когда на суд Пилата привели Иисуса, Сеян подвергся опале, и тем самым, Пилат потерял ту точку опоры, которую он имел в Риме. В случае поступления доноса на Пилата, ему не на кого было опереться».

Напомним также, что на завершающей стадии судебного процесса Пилата обуял суеверный страх. Об этом свидетельствуют слова Иоанна о том, что Пилат «больше убоялся». При чтении Евангелий возникает ощущение, что Пилат, хоть и был язычником, но интуитивно почувствовал неземную силу Иисуса, и это, возможно, повлияло на ход дальнейших

событий. Д. Мережковский писал: «Можно во Христа не верить, но нельзя не признать, что было что-то в человеке Иисусе, что заставило людей преклониться перед Ним. как ни перед кем никогда еще не преклонялись они и. вероятно, никогда уже не преклонятся».

Есть еще один довод — пассивное и не поддающееся простой логике поведение Пилата связывают со стремлением евангелистов приуменьшить его роль в расправе над Иисусом и снять всякую вину за смерть Иисуса с представителей могущественного Рима.

Приведенное мнение является сегодня довольно распространенным, хотя некоторые авторы аргументировано его отвергают.

Н. Т. Райт писал: «С некоторых пор стало модно говорить, что евангелисты все более и более стремились обелить Пилата, а ответственность за распятие Иисуса свалить на его еврейских современников. Однако если Иоанн и другие и впрямь пытались снять с Пилата обвинение в оскорблениях, слабости и колебаниях между двумя возможностями, ни одна из которых не имела ни малейшего отношения к правде и справедливости, то у них это плохо получилось».

Заслуживает внимания позиция М. Хейфеца, который поддержал многие сделанные Х. Коэном выводы, касавшиеся описания евангелистами еврейского суда. Но в этом случае он с ним не согласен. Критикуя его мнение о том. что «в рукописях подделаны факты, чтобы спасти общину от террора». Хейфец резонно замечает: «Но это. якобы логичное объяснение 126

Коэна на самом деле ровно ничего не может объяснить. Потому что сразу встает вопрос: ну, и как. помогли подделанные евангельские байки христианам? Нет, не помогли. Как уничтожали и гнали римляне до Евангелий, так истребляли и казнили их после… Да и как могли эпизоды с Пилатом воздействовать на что-то или кого-то в общественном мнении Рима?… Более того, поведение Пилата не было понятно и самим евангелистам, оно их тоже сбило с толку, поразило».

Несостоятельность доводов об умышленном приуменьшении евангелистами роли римлян в расправе над Иисусом, по мнению ряда авторов, вытекает из самих новозаветных текстов. Раймонд Е. Браун, например, справедливо заметил: «В изображениях Евангелий издевательство над Иисусом римских солдат является более зверским, чем со стороны еврейских властей и стражи»[254].

Таким образом, историки до сего времени продолжают искать ответ на вопрос о том, что же оказало решающее влияние на столь необычное поведение Пилата: предостережение жены,

убежденность Пилата в невиновности Иисуса, предчувствие Его неземной силы или учет Пилатом сложившейся ситуации, расклада политических сил и страх перед Тиберием?

Представляется, что однозначного ответа на этот вопрос быть не может. Каждый из приведенных мотивов имеет право на существование. Хотя последний из них кажется в исследуемой истории наиболее вероятным. И вот почему.

Испугался ли Пилат?

Имеются веские основания считать, что Пилат действительно был ставленником Сеяна, резко усилившего свое влияние на Цезаря в середине двадцатых годов. После «инцидента в гроте», когда во время обвала Сеян, рискуя собой, защитил Тиберия, он стал влиять практически на все кадровые перестановки, везде расставлять своих людей. И именно в это время, как известно. Пилат был назначен префектом Иудеи.

Римские авторы и И. Флавий отмечали, что не только преторианцы, но и офицеры провинциальных армий были на стороне Сеяна. Особенно большое число его сторонников, по мнению канадского исследователя Г. Берда, было среди римских всадников. А Пилат как раз и являлся выходцем из этого сословия.

Историки расходятся во мнениях: действительно ли Сеян плел нити заговора против Тиберия? Но вряд ли подлежит сомнению, что именно в 30–31 годах отношения между ними стали очень напряженными. И Пилат, и Анна с Каиафой хорошо об этом знали. К тому же, ранее Тиберий уже получил несколько жалоб о бесчинствах своего префекта. «Он боялся — писал Филон — что посольство раскроет в Риме все его преступления, его продажность и хищничество. разорение целых фамилий, все низости, виновником которых он был, казнив множество людей, не подвергнутых даже никакому суду, и другие ужасы, переходившие всякие пределы».

Важно заметить, что Анна и Каиафа, наверняка, имели своих агентов в Риме и через иудейскую диаспору могли реально влиять на расклад сил в этой политической схватке. Ведь Пилат ранее уже вынужден был снять по приказу из Рима повешенные во дворце Ирода щиты с изображением императора. Приказ же этот последовал после жалоб влиятельных иудеев. Причем Филон подчеркивает, что после того, как иудеи заявили наместнику о своем желании направить послов к Тиберию, «последнее особенно смутило Пилата, он испугался»[255].

Автор не исключает, что так и было. И хотел бы возразить тем историкам, которые считают абсолютно надуманным предположение о том, что иудеи могли испугать могущественного Пилата.

Г. Ястребов, отмечая, что «к середине I в. н. э. за пределами Иудеи жило больше иудеев, чем в самой Иудее», обоснованно заметил в этой связи, что «колоссальную роль играл фактор диаспоры»[256]. Еще в 59 г. до н. э. Цицерон обратил на это внимание, выступая в суде по делу Флакка[257]: «Тебе (Лелию) известно, какова ее (толпы иудеев) сила, какова сплоченность, сколь велико ее влияние в народных собраниях»[258].

Один из лучших знатоков Древнего Рима Т. Моммзен писал: «Гораздо большее значение. чем иудеи Палестины, имела в эпоху империи иудейская диаспора, представляющая собой совершенно своеобразное явление»[259]. Историк, отмечая, что «все иудеи в целом оставались объединенными между собой», подчеркивал: «Во всех существенных вопросах в иудействе умолкают всякого рода разногласия, особенно перед лицом давления извне и преследований. и как ни было незначительно государство раввинов, все та же религиозная община, которую оно возглавляло, была внушительной, а при известных обстоятельствах даже *страшной силой*»[260].

Каким же образом эта «страшная сила» влияла на те или иные события?

Прежде всего — с помощью влиятельных лиц и больших денег.

А. Владимиров писал, что еврейская диаспора вполне могла «способствовать в чужих краях интересам иудейского государства и, кроме того, быть источником весомых денежных поступлений, или даже вообще склонять баланс внешней торговли в пользу Иудеи»[261].

О силе иудейского прозелитизма можно судить по упомянутым древними историками именам из числа особ знатного рода, принявших иудейство. Это члены царствующего дома Адиабены (царь Изат. его мать Елена, а также его брат и преемник), супруга Нерона Поппея Сабина, римская аристократка Фульвия и др.

По свидетельству И. Флавия, заговор Сеяна был разоблачен Антонией, вдовой Друза Старшего, которая написала Тиберию на Капри все, что узнала о заговоре. Э. Боддингтон отмечала в этой связи, что версия Иосифа может восходить к хорошим источникам, так как Антония была в дружеских отношениях с «еврейским принцем» Агриппой[262]…

В связи с утратой большей части пятой книги «Анналов»

Тацита историки не знают точно, когда Тиберий охладел к Сеяну. Предполагают, что это произошло в 30–31 годах. То есть, тогда же. когда мог состояться суд над Иисусом. И по причине того, что «к Тиберию, как отмечал Н. Парфенов, стал обильно поступать компрометирующий префекта претория материал — тщательно взбитый коктейль из правды, сплетен и клеветы». В это время иудейская диаспора вполне могла подбросить Тиберию убойный компромат и на ставленников Сеяна, в том числе Пилата. Последний это понимал, и мог действительно «убояться» с учетом резко изменившейся ситуации.

Н. Т. Райт обратил внимание на одно сходство между описанным Филоном эпизодом со «щитами» и Иоанновым рассказом об Иисусе на суде Пилата: «В обоих случаях Пилат разрывается между желанием не уступать своим еврейским подданным, поступить с ними попренебрежительнее, и боязнью, что подумает Тиберий, если узнает про эту ситуацию: «Если отпустишь его, ты не друг кесарю».

Это действительно существенный момент, позволяющий понять характер префекта, а также мотивы, которыми он мог руководствоваться, принимая решение по делу Иисуса.

Пилату было известно, что доведению компромата до императора нередко способствовали перешедшие в иудейство влиятельные римские граждане. Знал он и том, что Тиберий весьма гуманно относится к жителям Иудеи и в последние годы все чаще прислушивается к их мнению. У Сеяна же сложились крайне враждебные отношения с иудеями (о его намерении их истребить писал упомянутый Филон), поэтому рассчитывать на его поддержку нельзя было еще и по этой причине.

Теперь о деньгах, с помощью которых влиять на кесаря можно было более эффективно.

О роли денег

К. Каутский цитирует в своей книге высказывание об иудеях Страбона, историка и географа, жившего во времена Иисуса: «Этот народ проник уже во все города, и нелегко найти какое-либо место на земле, которое было бы свободно от них и не находилось бы под их (финансовым) господством»[263]. А в главе «Иудейская диаспора» Каутский прямо называет главную, по его мнению, причину особого отношения римского императора к иудеям: «Цезарь защищал иудеев и оказывал им покровительство, потому что у них были деньги».

К просьбам тех. у кого денег много, римские властители

всегда относились с особым вниманием. И особенно в трудные времена, когда финансовое положение империи оказывалось в плачевном состоянии. Н. А. Машкин писал: «Ввоз в Рим и Италию преобладал над вывозом, италийская торговля давала пассивный баланс, и вследствие этого драгоценные металлы уплывали в восточные провинции»[264]. Нам остается лишь догадываться, кто способствовал разрастанию этого кризиса, а затем помог Тиберию из него выбраться. Были приняты меры, которые и сегодня используют государства для предотвращения экономической катастрофы — «Тиберий для поддержки валюты внес в меняльные конторы 100 миллионов сестерциев»[265].

По странному совпадению (странному ли?) именно в эти годы Тиберий резко охладел к Сеяну, а затем казнил его на основании закона об оскорблении величия как «врага народа». Учитывая проводимую им антииудейскую политику, можно предположить, что расправе над Сеяном поспособствовали иудеи.

Пилат тоже мог разделить участь своего покровителя, если бы не провозгласил угодный первосвященникам приговор по делу неугодного им Иисуса. И это не просто слова. Прецеденты расправ над прокураторами, в том числе вследствие интриг, которые плели иудеи, имеются. Соответствующие примеры приведены в трудах Т. Моммзена.

Исходя из сказанного, для Пилата в сложившейся ситуации было важнее не его внутреннее убеждение в справедливости и законности выносимого им вердикта, а совпадение с волеизъявлением Тиберия. Ведь Пилат был всего лишь тенью последнего. Как писал Ульпиан, «действия, совершенные прокуратором цезаря, утверждаются последним таким образом, как если бы они были совершены (самим) цезарем»[266].

Вынесением неправосудного приговора по делу Иисуса префекту Понтию Пилату удалось в тот раз избежать новых жалоб, так нежелательных в контексте складывавшейся ситуации. А вот в 36 году жалобы иудеев, обвинявших Пилата в жестокости, все же станут основанием для отстранения его от должности императором Калигулой.

Были ли у Пилата договоренности с первосвященниками?

К. Еськова, автора книги «Евангелие от Афрания», не удовлетворила стандартная, как он ее называет, версия о том, что Пилат испугался жалоб, и он выдвинул свою. Иисус якобы проповедовал в интересах Пилата и под контролем его агентов. Эта «сделка» Иисуса с римлянами. по мнению Еськова, снимает

все противоречия в евангельских текстах.

Между тем, объяснить странное и нелогичное поведение Пилата вполне можно, не прибегая к столь надуманным и экзотическим версиям. Для этого достаточно предположить, что действительно предпринимались шаги для заключения сделки. Но не той сделки, о которой писал Еськов, а сделки Пилата с первосвященниками.

Прежде всего, отметим, что речи апостолов Петра (Деян. 3:13–15) и Павла (Деян. 13:28) предполагают сотрудничество иудейских и римских властей в деле осуждения и казни Иисуса. На возможность и реальность сотрудничества (сделки) между ними указывают и серьезные исследователи библейских текстов. Так, Дж. Тейбор убежден, что первосвященники еще до ареста встречались с Пилатом в его резиденции, где «доложили ему о потенциально опасной деятельности Иисуса и рассказали о своем плане тихо арестовать Иисуса, не провоцируя никаких беспорядков на Пасху». Сам арест, как уже сказано, производился, вероятно, с участием воинов Пилата. Можно также привести мнение профессора И. С. Свенцицкой. которая не исключала, что «казнь Иисуса была результатом сговора первосвященника Каиафы и Понтия Пилата»[267]. Это позволяет рассматривать, как реальную, версию о том, что суду над Ним предшествовали некие договоренности между первосвященником и префектом. Ясно, что они действовали на авансцене истории не как судьи, а как политики, жестко отстаивавшие свои интересы. И сделку между собой они могли заключить лишь в том случае, если в чем-то их интересы совпадали.

Интерес Анны и Каиафы — убрать серьезного конкурента, посягнувшего на основы иудейской веры. А значит. — на монополию в религиозной области и финансы Храма. И, по возможности, сделать это руками язычника Пилата, чтобы окончательно не утратить доверие народа.

Интерес Пилата — отвести от своей персоны гнев Тиберия и усидеть в кресле префекта, которое к тому времени зашаталось под напором уже направленных кесарю доносов.

Но была у них и общая цель, хотя и понимаемая по-разному. Цель эта — обеспечить спокойствие в Иудее, снизить накал напряженности, не допустить мятежей и волнений в народе (которые реально могли возникнуть не от проповедей Иисуса, а скорее от «возмущения» народа, инспирированного первосвященниками). А коль имелись общая цель и общий интерес, то возможна была и договоренность.

А вот. что это могла быть за договоренность, сказать трудно: подкуп Пилата первосвященниками, обоюдный сговор об

инсценировке судебного спектакля с демонстративным умыванием рук в финале или сделка с элементами шантажа и угрозой доноса?

Похоже, что инициатива в этом деле исходила от саддукейских иерархов. Известно, что в славянской версии книги И. Флавия «Иудейская война»[268] арест и суд над Иисусом описаны не так, как в других его рукописях. Там сказано, что иудейские власти решили следующее: «Мы немощны и не можем сопротивляться римлянам, но так как лук уже натянут, то пойдем и донесем Пилату то, что слышим, и будем спокойны, не то он услышит от других и лишит нас имений или истребит вместе с детьми нашими. И пошли и донесли Пилату. Он же послал воинов, и, перебив множество народа, они привели его (Иисуса — авт.)… Законники прониклись к нему еще большей завистью и дали Пилату 30 талантов, чтоб он его убил».

Как говорят, дыма без огня не бывает. Вероятно, Флавию было известно, что первосвященники действовали по делу Иисуса методом «кнута и пряника». Они могли склонить Пилата к принятию неправосудного приговора не только с помощью угроз, но и путем дачи взятки. Первосвященник Анна «будучи богатым человеком, одалживал деньги римлянам и поэтому мог шантажом добиваться от них того, что ему было нужно»[269].

И все же у историков явно недостаточно исходных данных для утверждения, что в сделке между префектом и иудейскими иерархами фигурировали деньги. Более похоже на то, что эта сделка являлась некой общей (без уточнения деталей) или предварительной договоренностью. Потому-то и состоялось два суда и два приговора, а поведение Пилата в ходе судебного разбирательства в претории кажется нам странным и необычным. Предлагая префекту взятку, его тогда же могли и припугнуть каким-либо компроматом на него. В свою очередь, двойственный метод воздействия на Пилата (пряник и кнут) соприкоснулся в этом случае с двояким отношением префекта к сделанному ему предложению. С одной стороны, он не прочь был улучшить свое финансовое положение. А с другой — договоренности с иудеями были противны его желаниям. Пилат относился к ним с презрением и ненавистью. Н. Т. Райт писал: «Согласно источникам. Пилат хотел действовать вопреки желанию первосвященников просто потому, что он всегда хотел действовать им назло. Как в случае с надписью на кресте (Ин 19:21сл.). Это было обычным для него образом действий».

Поэтому, если и был сговор, то лишь по одному принципиальному для обеих сторон вопросу: Иисус — источник нестабильности, причина возрастания напряженности, а потому

Его надо убрать. Но при этом не было уточнено: чьими же руками Его следовало убрать? Пилат, хотя и оказал иудеям помощь при аресте, но надеялся, что это сделает синедрион. Потому, возможно, он и дал первосвященникам разрешение на его созыв (если это требовалось делать при созыве каждого судебного заседания).

Нельзя исключить и того, что Пилат, как пишет М. Хейфец, «заранее договорился с евреями, что приведут они к нему раскаявшегося диссидента, готового отречься, а он. подвергнув его бичеванию, отпустит», но. «запланированный процесс вдруг «сорвался с нарезки».

Возможно также, что. договариваясь с Пилатом, первосвященники попытались убедить его в том, что Иисус должен быть осужден именно римским судом. Но префект, не приняв тогда еще окончательного решения, обещал лишь содействие, пошел лишь на частичные уступки, и, в частности, выделил своих воинов для производства ареста Иисуса. Пилат мог пообещать первосвященникам утвердить приговор синедриона в случае его законности. Но вряд ли он ожидал, что от него будут добиваться вынесения им самим приговора за совершение преступления, предусмотренного римским законом. Впрочем, смысл сказанного Пилатом мог быть и таким: разрешаю судить по закону вашему. Если же Он нарушил законы Рима — осужу на крест сам.

Каиафа с Анной, разработавшие универсальную формулу обвинения, могли ее в выгодном для себя свете еще до суда довести до Пилата, убедив его в том, что это обвинение будет доказано показаниями свидетелей. Но в суде синедриона произошел сбой, о чем уже подробно рассказано. Поэтому вначале еврейские судьи, прибыв утром к наместнику, не стали оглашать ему окончательное обвинение, полагая, что Пилат, не вникая в суть дела, и так его утвердит. А перед иудеями они представят вынесенное судебное решение, как решение римской власти. Им крайне невыгодно было оказаться перед народом в качестве гонителей лица, не без оснований претендовавшего на статус Мессии. К тому же, враги Иисуса прекрасно знали, что судебные разбирательства в отношении политических преступников обычно проводились римскими трибуналами по типу закрытых судебных процессов, то есть были скоротечными и не публичными, поскольку в трибунале применялись упрощенные процедуры. Поэтому они и рассчитывали, что суд Пилата, с учетом заключенной накануне сделки, сведется, по сути, к утверждению их обвинения. А произнесение типовой в таких случаях фразы — «ibis ad (или in) crucem» (пойдешь на крест!)[270]

— будет означать, что казнь свершится по римским законам.

Х. Коэн прав, утверждая, что в провинциях наместники не привлекали иудеев к обсуждению вопроса об участи преступников и должны были вершить суд в закрытых от посторонней публики помещениях (in camera). Это была не обычная для Рима форма судопроизводства, а суд администрации, который римляне называли правом обуздания или принуждения.

Однако Пилат был не так прост. Вероятно, он понял, в чем суть описанной выше интриги, затеянной первосвященниками. К тому же, члены синедриона, прибыв к префекту, допустили ошибку, которая также могла заставить Пилата насторожиться.

И. Херсонский писал: «Появление Иисуса Христа в виде узника не было для прокуратора вовсе неожиданным явлением; неожиданно было то. что для обвинения Его явился весь синедрион так рано и в тот день, когда всякий израильтянин, и искренно и лицемерно набожный, старался, сколько можно, удаляться от язычников и всего языческого, чтобы не потерять законной чистоты, необходимой для совершения Пасхи».

Пилат почувствовал подвох. Й. Ратцингер писал: «Понтий Пилат чувствовал, что в действительности речь идет о чем-то совсем другом: он понимал, что если бы представший перед ним действительно был обетованным „царем иудейским" — царем в политическом смысле, то Его не отдали бы ему на суд»[271].

В обостренном чутье Пилату не откажешь. Учуяв подвох в начале суда, Пилат решил потянуть время, «поиграть в демократию», апеллируя к народу. Впрочем, похоже, что иудеи предвидели такой вариант развития событий.

Сделка, если она заключалась, была лишь элементом политической игры. Кардинал В. Каспер обоснованно отмечал, что синедрион «повел хитрую игру с римской оккупационной властью, к которой вообще-то испытывал ненависть» и «тем самым Иисус оказался практически между жерновами власть имущих»[272] .

Несуразность как признак достоверности

Один из воображаемых вопросов, заданных Х. Коэном авторам Евангелий, был следующим: если Пилат хотел оправдать Иисуса, то почему же он не сделал этого?

М. Хейфец, возражая ему, отмечал, что это как раз понятно и вполне объяснимо: «Пилат знал, как к нему на самом деле относятся в синедрионе… Потому, несомненно, с ехидцей он предложил им взять его (Иисуса) и самим привести приговор в

исполнение. Ему было бы удобнее, чтоб популярного еврейского проповедника предал смерти синедрион, состоявший из людей, не раз обжаловавших его, Пилата, решения в правительстве, и прямо у кесаря. Еврейская казнь могла скомпрометировать его врагов и избавить прокуратора от лишних объяснений с начальством в случае возникновения волнений в народе».

И еще в одном М. Хейфец прав. Оппонируя Х. Коэну, который объяснял несуразности суда недостоверностью его описания, он утверждал: «Мне в эпизодах с Пилатом именно их нелогичность, нарушение нормального поведения римского наместника, абсурдность — все это и кажется доказательством достоверности описанного»[273].

С таким утверждением стоит согласиться, тем более, что наше предположение о незавершенной сделке первосвященников с Пилатом вполне объясняет исследованные нами «несуразности» и кажущуюся нелогичность поведения римского наместника.

Эта была сделка не друзей, а врагов. Сделка политиков, по большому счету ненавидевших друг друга. Поэтому детали не обговаривались, могли использоваться шантаж и подкуп. Ну а поскольку это был жесткий политический сговор, обусловленный сложившейся ситуацией, то каждый пытался переиграть друг друга.

Кто же в итоге выиграл эту партию? На первый взгляд — иудейские иерархи, поскольку Иисус был осужден и по еврейскому, и по римскому законам, а смертную казнь принял по вердикту римского префекта. Но и последнего, как автор попытался показать, с трудом можно назвать проигравшей стороной. Он хоть и осудил Иисуса, но ясно дал понять — чьими руками. Сделанная его подручными надпись на кресте является наглядным тому подтверждением. Поэтому можно констатировать — каждый остался «при своих» (не в выигрыше и не в проигрыше).

16. Голгофа

О сроках исполнения и отсрочке приговора

Крестный путь Иисуса на Голгофу описан евангелистами детальнее, чем сам суд. При этом новозаветные повествования в основном согласуются между собой и дополняют друг друга.

До мельчайших подробностей тема Голгофы освещена в исторических и богословских трудах, которых за два тысячелетия написано неисчислимое множество. Каждый сантиметр скорбного пути полит людскими слезами и осыпан благоговейными поцелуями. И это вполне объяснимо.

А. Гумеров писал: «Суд над Иисусом закончился, когда Пилат предал Христа на распятие. Для правоведа область исследований оказалась исчерпанной. Дальнейшее на юридическом языке называется „исполнением приговора“. Но для богослова, видящего в этих событиях высший духовный смысл, путь Божественного Узника к месту казни. Его крестные страдания, смерть и Воскресение являются центральными событиями не только всей земной жизни Иисуса Христа, но и всемирной истории».

Все верно. За исключением тех слов Гумерова, что для правоведа на этом месте тема уже исчерпана. На самом деле неверно говорить о завершении правосудия, пока не исполнен приговор. В силу такого распространенного заблуждения ряд вопросов юридического характера, таких, например, как время, в течение которого приговор должен был быть приведен в исполнение после оглашения, мог ли он быть обжалован и другие вопросы, исследованы недостаточно.

И. Херсонский, например, писал, что у римлян был закон, изданный Тиберием, по которому «смертная казнь совершалась не раньше, чем через 10 дней после приговора». Трудно сказать, на каких источниках основано это утверждение. Но согласно Дигестам Юстиниана время подачи апелляции составляло 2–3 дня (в зависимости от того, кто ее подавал). Между тем, по делам, которые рассматривались в экстраординарном порядке и завершались смертным приговором, к числу которых относились и дела об оскорблении римского величия, эта норма не действовала. Такой приговор приводился в исполнение сразу после его провозглашения и общие правила о принятии апелляций в этом случае не подлежали применению. Модестин в 6-й книге «Различий» прямо указывал, что эти правила не имели

применения «в отношении личности тех, кого после вынесения приговора в общественных интересах (следует) наказать немедленно: таковы, например, известные разбойники, подстрекатели к мятежам или главари заговоров»[274].

Однако сказанное не означает, что Пилат был лишен возможности каким-то образом отсрочить рассмотрение дела Иисуса.

Т. Моммзен, описывая «организацию судебного дела» в Малой Азии, полагал, что имелась возможность во избежание злоупотреблений «переносить процесс в Рим в императорский суд», и привел конкретный пример, имевший место в Книде[275] в 741/742 г. от основания Рима (13/12 гг. до н. э.).

Вероятно, что и Понтий Пилат мог по своей инициативе отправить Иисуса для судебного разбирательства в Рим. Это практиковалось в тех случаях, когда наместник затруднялся в силу разных причин вынести судебное решение. На этот момент обратил внимание Р. Хазарзар: «Если Пилат не хотел сам осудить к смерти бунтовщика, то должен был отослать его на суд в Рим. Так поступил, например, прокуратор Антоний Феликс (52–60 гг.) с вождем иерусалимских зелотов Елеазаром».

Как уже показано. Пилат действительно не хотел брать на себя ответственность за осуждение Иисуса. Но, с другой стороны, и направлять Его для суда в Рим по вышеизложенным причинам наместнику было нежелательно…

Исходя из сказанного, вопреки мнению А. Гумерова, для правоведа на стадии исполнения приговора область исследований не является исчерпанной. Поэтому кратко осветим некоторые вопросы, связанные с завершающим этапом судебного процесса. И, прежде всего, те вопросы, которые могут быть подвергнуты юридическому анализу. В их числе, помимо названных. следующие: что из себя представляло распятие как вид казни, кто и каким образом приводил приговор в исполнение, время и место распятия, кто констатировал факт смерти и др.?

Распятие на кресте как вид казни

Известно, что распятие на кресте являлось одним из самых жестоких и мучительных видов казни, придуманных человечеством. Она применялась к преступникам в Вавилоне, Карфагене, Персии и других государствах древнего мира.

В Римской империи это тоже был довольно распространенный способ казни, применявшийся к людям бесправным: рабам, простолюдинам, инородцам, которых

римляне считали недостойными почетной смерти от меча[276].

В Дигестах Юстиниана описано несколько конкретных преступных деяний, в случае совершения которых предусматривалось осуждение на крест:

— Из 6-й книги Каллистрата «О судебных расследованиях»: «Многими признано, что пользующихся дурной славой разбойников следует распинать на крестах в тех местах, где они занимались разбоем, чтобы и другие, видя это. удерживались страхом от подобных преступлений…»[277].

— Из 5-й книги Павла «Сентенции»: «Зачинщики мятежа и беспорядка за подстрекательство народа в зависимости от (своего) ранга или распинаются на кресте, или отдаются на растерзание зверям, или высылаются на остров»[278].

Из анализа этих законоположений можно сделать вывод, что Иисус был признан Пилатом подстрекателем народа к мятежу против Рима и фактически приравнен к разбойникам. А целью, преследуемой при применении этого уголовного наказания, была не только кара конкретного преступника, но и публичная мера устрашения других людей.

Важно отметить, что распятие на кресте считалось не только самым жестоким и мучительным. но и самым позорным видом казни. Многие историки и богословы указывают на то. что враги Иисуса именно этого и желали, добиваясь от Пилата распятия Иисуса на кресте, поскольку считалось, что на распятых на древе лежит Божие проклятие: «ибо проклят пред Богом всякий повешенный на дереве и не оскверняй земли твоей, которую Господь. Бог твой, дает тебе в удел» (Втор. 21: 23).

Цель, которую при этом преследовали и которой, казалось, добились враги Иисуса, понятна: тому, кто не смог избавить самого себя от казни, не дано принести избавление от бедствий другим людям. Каждому иудею должно становиться ясным: разве это Мессия? На наличие этой цели может указывать и то обстоятельство, что римское распятие на деревянном кресте являлось видом наказания, наиболее близким к иудейскому повешению на древе.

Надо обратить внимание, что в послании апостола Павла к галатам римское распятие прямо ассоциируется с ветхозаветным повешением на древе (Гал.3:13). А в Деяниях апостолов первомученик Стефан, произнося свою речь в суде, обвинял иудеев именно в повешении Иисуса на древе: «Бог отцов наших воскресил Иисуса, Которого вы умертвили, повесивши на древе» (Деян. 5:30).

Но предусматривало ли древнееврейское право такой способ казни, как повешение на древе?

Древнееврейское право предусматривало четыре основных способа казни. В мишне трактата Санхедрин сказано: «К осужденному могут быть применены четыре способа умерщвления: скила, срефа, хэрег и хэнек». Скила — это побитие (побивание) камнями; срефа — сожжение; хэрег — казнь мечом и хэнек — удушение.

Маймонид насчитывал 36 преступлений, караемых смертной казнью. В половине таких случаев Мишна и Талмуд предписывали побивать осужденных камнями (скила). Остальные виды казни применялись значительно реже. Например, усечение мечом Мишна предусматривала лишь для убийц и жителей совращенного города, впавшего в грех вероотступничества.

Если обвиняемый совершал несколько преступлений, каждое из которых каралось разными способами, иудейский суд выбирал наиболее тяжкий из них. С другой стороны, сочетание двух способов казни предусматривалось и в случае совершения одного преступления, что свидетельствовало о вынесении осужденному самого сурового приговора, и к тому же — за самое тяжкое преступление. Например, приговоренных к сожжению сначала побивали камнями или убитых камнями вешали потом на дереве для всеобщего обозрения.

Мы уже знаем, что последнее сочетание как раз и применялось по отношению к богохульникам и идолопоклонникам. Сначала их побивали камнями, а затем, после смерти, вешали на древе, поскольку в Торе сказано: «и будет убит… и повешен».

В древнееврейском праве повешение вряд ли являлось самостоятельным видом казни. Хотя историкам и известны отдельные случаи его применения иудейскими властями. Так, И. Флавий писал, что Александр Яннай в 88 году до н. э. распял около 800 своих противников из числа фарисеев[279]. В еврейской традиции, не вошедшей в галаху, также имеются «прямые указания на практику повешения (распятия) живых людей»[280]. К. Эванс приводит мнение ученых о том, что в Храмовом свитке, найденном в Кумране (в отличие от Втор. 21:22–23, где говорится о повешении на дереве ранее казненного человека), «речь идет о распятии… тех, кто сбивает народ с пути». «Достойно внимания, подчеркивал К. Эванс, то, что такая казнь связана с изменой»[281].

И все же больше имеется оснований говорить о повешении на древе, как дополнительном наказании. «Повешение на древе, писал И. Блинцлер[282], которое закон Моисеев предусматривал для идолопоклонников и богохульников, побитых камнями, было

не смертным приговором, но дополнительным наказанием после смерти, призванным подчеркнуть, что казненный проклят Богом, в согласии с Втор. 21:23… Евреи применяли эти слова также и к распятым».

Исходя из сказанного, повешение на древе являлось своего рода показательным религиозным ритуалом, совершаемым сразу после исполнения смертного приговора. И, вероятно, римское распятие на деревянном кресте, по преступному замыслу обвинителей Иисуса, должно было вызвать соответствующие ассоциации у иудеев, наблюдавших за казнью. Для того, чтобы убедиться в обоснованности такого предположения, достаточно прочитать соответствующую правовую норму из кодекса Маймонида: «Вот как выполняется заповедь о повешении: после выполнения казни „скила" вкапывают в землю шест, от которого отходит перекладина; руки казненного связывают вместе и подвешивают его за руки незадолго до захода солнца…» (Законы о Санхедрине 15:7).

Крест, на котором распяли Иисуса

Для распятия преступников римляне использовали кресты нескольких видов: крест св. Антония в форме буквы «Т»; «латинский крест» в виде знака «плюс» и косой крест или крест св. Андрея, напоминающий по форме букву «Х».

Использовался также столб без перекладины, что, вероятно, послужило основанием для неверного истолкования отдельными авторами этого ключевого в христианской истории события. Так, Н. А. Морозов заменил в своем труде об Иисусе термин «распятие» на «столбование», сославшись на использованное в греческом тексте Евангелий слово «ставрос» (кол или шест).

Какова была форма креста, на котором распяли Иисуса, точно неизвестно. Предполагают, что это был латинский крест, поскольку, согласно Луке, выбеленная (выкрашенная в белый цвет) дощечка с надписью была прибита над пригвожденным Иисусом. Дощечка эта (titulus crucis) в соответствии с римским обычаем указывала, за что именно Иисуса приговорили к распятию: «Сей есть Иисус, Царь Иудейский» (Мф. 27:37; Мк. 15:26: Лк. 23:38). Надпись была выполнена на трех языках — на арамейском, греческом и латинском (Ин. 19:20).

Первосвященники обратились к Пилату с просьбой изменить эту редакцию и указать, что Иисус не являлся, а лишь называл себя Царем Иудейским. Но Пилат ответил отказом: «что я написал, то написал» (Ин. 19:19–22). Многие полагают, что таким

образом, он все же уязвил первосвященников, настаивавших на вынесении Иисусу незаконного приговора.

Крест, на котором распинали человека, вероятно, сколачивали из двух бревен или брусьев. Хотя некоторые полагают, что в качестве вертикального столба могли использоваться стволы оливковых деревьев, к которым прибивали поперечную перекладину. Крест этот, по словам Иринея Лионского, имел пять концов: два в длину, два в ширину и один посередине. Под пятым концом Ириней понимал прикрепленное к середине столба седалище, похожее на рог. Оно предназначалось для поддержания тела, чтобы оно под своей тяжестью не сорвалось. Впрочем, судя по более поздним сообщениям, вместо седалища иногда прибивали брус внизу. Он использовался как подножие (pédalé). Анализ иконографии, а также сообщение Иоанна (Ин. 19:31–32) о перебитии голеней распятым вместе с Иисусом преступникам, позволили предположить, что и крест Иисуса имел такое подножие. Ведь перебитие голеней, как отмечал Р. Хазарзар, имело «смысл только в том случае, когда распятый опирался ногами в pédalé (при перебитии голеней тело человека свисало, и он вскоре умирал от тетании[283]: набрав воздуха в легкие, он уже не мог его выдохнуть)».

По мнению ряда исследователей, крест мог иметь значительный вес и для обессиленного бичеванием преступника представлял неподъемную ношу. Но жестокость и мучительность этого наказания как раз и заключалась в том, что осужденный должен был сам нести столь тяжелую ношу к месту своей казни. Так было и в случае с Иисусом, о чем сообщил евангелист Иоанн. Синоптики же указали, что крест нес Симеон из Киринеи (Симон Киринеянин).

Это кажущееся противоречие в евангельских текстах растолковал еще блаженный Августин и ныне это мнение является общепринятым: «до восхождения на Голгофу Иисус Сам нес крест Свой; Симон же. как вспоминают предыдущие три (евангелиста), был принужден к этому уже в пути, при поднятии (креста) на (лобное) место. Таким образом, первую половину пути описал Иоанн, а вторую — остальные»[284].

Неудивительно, что при восхождении на гору физические силы Иисуса иссякли. Сказались и Гефсиманское внутреннее борение, и бессонная ночь, и бичевание. Он трижды падал под тяжестью креста на землю, поэтому римские воины и приказали земледельцу Симону Кири-неянину поднять крест и нести его на Голгофу.

О Голгофе и порядке распятия

Голгофа с иврита переводится как «лобное место», а произошло это слово от арамейского «гульголет» (череп). Принято считать, что это один из невысоких холмов, напоминающий по форме лысую голову. По другой версии — на этом холме было зарыто множество черепов казненных там людей

Точное местонахождение Голгофы не установлено. Евангелисты сообщают лишь, что этот холм был «недалеко от города» (Ин. 19:20) и «вне врат» (Евр. 13:12).

Еще Э. Ренан писал: «Нет решительно никаких оснований помещать Голгофу в то определенное место, на котором, со времен Константина, все христианство привыкло ее чтить. Но не существует также основательных возражений, которые бы побуждали вносить в этом отношении смуту в христианские воспоминания».

Распинали преступников непосредственно на месте казни. Вероятно, вначале устанавливался столб без перекладины, затем с осужденного снимали одежду[285], давали ему облегчающее страдания питье[286], которое римляне называли «усыпительным» (Иисус от него отказался), после чего прибивали его гвоздями или привязывали веревками к перекладине, лежавшей на земле. Затем эту перекладину поднимали. Чаще прибивали гвоздями руки, но иногда — и ноги. Впрочем, в какой последовательности проводилось распятие, и в каком положении в это время находился крест, — точно неизвестно. Способы и последовательность распятия, вероятно, различались.

Обобщая проведенные по этому вопросу изыскания, приведу мнение А. Гумерова: «Неизвестно, прибиты ли были ко кресту руки и ноги Спасителя раньше или после того, как крест водрузили в землю. При распятиях было то и другое. В первом случае распинаемый привязывался к кресту, затем, или с земли, или, может быть, с подставки или лестницы ему прибивали руки и ноги. Во втором случае крест клался на землю, распростирали на нем распинаемого и. может быть, привязанные, прикрепляли гвоздями ко кресту его руки и ноги, после чего веревки снимались. Этот последний вид казни был страшнее, чем первый, потому что при подъеме и водружении креста в землю все тело сотрясалось и от этого происходили самые невыносимые, самые страшные боли…»

Исключительная жестокость казни заключалась в том. что распятый преступник умирал не сразу. Многие ученые и богословы указывают на то, что распятый в течение длительного времени испытывал нарастающую острую боль во всех членах, его тело содрогалось в ужасных конвульсиях, мускулы сводили судороги, которые приводили к тетании. Мучения усиливали

невыносимая жажда, удушье, вызываемое неестественным положением грудной клетки, многочисленные кровоточащие язвы, образовавшиеся после бичевания и гвоздей.

В страшных мучениях осужденный на крест в некоторых случаях проводил по нескольку дней, пока не испускал последний вздох. Смерть наступала в результате асфиксии, от сбоев в работе сердца, солнечного удара или от обезвоживания организма. Можно предположить, что лишь наиболее сильные в физическом отношении люди умирали от жажды и голода. Иисус же был истощен и обессилен еще до распятия. К тому же, Он не отличался крепким телосложением. Известны высказывания Климента Александрийского и Оригена о том, что Его тело было мало, худо сложено и неблагообразно.

Иисусу выпало испытать на Голгофе особые мучения, поскольку к кресту были, вероятно, пригвождены не только Его руки, но и ноги. Об этом согласованно свидетельствуют несколько исторических **ИСТОЧНИКОВ**[287].

По указанным причинам Иисус страдал на кресте недолго. Но сколько часов Он провел на нем до Своей кончины — точно неизвестно. Между тем, выяснение этого вопроса имеет для христиан важнейшее значение. Дело в том. что необычно ранняя смерть Иисуса явилась одной из причин появления различных версий, посягающих на основы христианской веры. Среди них — теории подлога, мифа, галлюцинаций, обморока и др.[288].

Время наступления смерти

Когда же наступила земная смерть Иисуса?

Из повествования Марка (Мк. 15:25) вытекает, что Иисус страдал на кресте около шести часов: от третьего часа до девятого (по нашему времени — от девяти утра до трех часов пополудни). Между тем, многие исследователи, например Р. Бультман, полагают, что последняя глава в этом Евангелии является «всецело вторичным образованием», то есть дописана позже кем-то из переписчиков. Если же обратиться к евангелистам Матфею и Луке (Мф. 27:45; Лк. 23:44), то по их описаниям Иисус, до того как испустил дух, находился на кресте около трех часов.

Обратим внимание и на такой момент. По свидетельству синоптиков, смерти Иисуса предшествовала тьма, покрывшая землю в шестом часу (то есть в 12 часов дня) и продолжавшаяся до девятого часа (то есть до 3 часов пополудни). По словам же Иоанна (Ин. 19:14), в полдень Пилат только провозгласил

приговор. Исходя из этого, можно допустить, что Иисус до наступления смерти пробыл на кресте даже менее трех часов.

Аверкий (Таушев), пытаясь разрешить это противоречие, указывал: «Если предположить. что окончательный приговор был произнесен Пилатом с лифостротона по истечении третьего часа по иудейскому счету, т. е. в 9 с небольшим часов утра, по нашему, то св. Иоанн вполне мог сказать, что это был час шестый. ибо начиналась вторая четверть дня, состоявшая из 4-го, 5-го и 6-го часов, которая у евреев называлась по своему последнему часу шестым часом. С другой стороны, св. Марк мог сказать, что это был час третий, потому что шестый час, в смысле второй четверти дня еще только начинался, а истек лишь третий час, в смысле первой четверти дня».

* * *

Детальное исследование доказательств в пользу реальности смерти Иисуса не входит в предмет нашего исследования. Обратим внимание лишь на некоторые моменты:

1. **Предсмертные слова Иисуса.** Как в новозаветных Евангелиях, так и в апокрифах, последние слова Иисуса передаются по-разному. Хотя смысл один и тот же — это действительно предсмертные слова: «Или, Или! лама савахфани? то есть: Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» (Мф. 27:46); «Отче, в руки Твои предаю дух Мой» (Лк. 23:46); «Совершилось!» (Ин. 19:30); «Сила моя, сила, ты оставила меня!» (Евангелие от Петра, 5:19).

Э. Ренан писал: «За несколько мгновений перед тем, как испустить дух. голос его был еще твердым. Вдруг он испустил ужасный крик, в котором присутствующие услыхали слова: „Отче, в руки Твои предаю дух Мой!“; другие же, более занятые мыслью об осуществлении пророчеств, передали этот вопль в виде одного слова: „Свершилось!". Голова его склонилась на грудь, и он умер».

Последние слова Иисуса могли слышать некоторые из людей, присутствовавших при казни.

2. **Свидетели кончины.** В числе таковых новозаветные тексты упоминают Иоанна, любимого ученика Иисуса, и нескольких женщин, в том числе Богоматерь (Мк. 15:40; Мф. 27:56; Ин. 19, 25).

Присутствовали и первосвященники. Они для того и прибыли на Голгофу, чтобы лично убедиться в смерти Иисуса. В ожидании получения мстительного удовольствия от Его кончины иерархи переговаривались со смехом: «Других спасал, а Себя Самого не

может спасти! Если Он Царь Израилев, пусть теперь сойдет с креста, и уверуем в Него» (Мф. 27:42).

Наконец, предсмертные слова Иисуса слышали римские воины, которым Пилат поручил исполнить приговор. Лука писал: «Отче, в руки Твои предаю дух Мой. И сие сказав, испустил дух. Сотник же, видев происходившее, прославил Бога и сказал: истинно Человек Этот был праведник» (Лк. 23:46–47. см. также Мк. 15:39).

Сотник этот, вероятно, и констатировал факт смерти Иисуса[289].

3. Констатация смерти. В те годы у римлян не было профессиональных палачей и исполнение приговоров, согласно Тациту, возлагалось на воинов под руководством центуриона (сотника) — «centurio supplicio praepositus» (казнью заведующий сотник). Это была особая категория воинов. Организационно они входили в состав вспомогательных войск и фактически выполняли обязанности ликторов, то есть блюстителей спокойствия. Эти стражники постоянно находились при Пилате и «специализировались» на обеспечении порядка и безопасности наместника. В число их прямых обязанностей входило и приведение в исполнение провозглашенных Пилатом приговоров. А поскольку выносил он их довольно часто, то у нас нет никаких оснований сомневаться в том, что свои обязанности эти римляне выполняли профессионально и. видя постоянно смерть на кресте, хорошо знали ее признаки, а также приемы констатации факта смерти. На латыни этих людей называли «exsecutor mortis», что можно перевести и как «исполнитель смертной казни», и как «проверяющий смерть».

Дж. Макдауэлл в своей книге «Неоспоримые свидетельства» приводит выражение М. Грина, который называл таких стражников «знатоками смерти» и отмечал: «Они знали, что такое мёртвое тело».

Известно, что на Голгофе римских стражников было четверо. Об этом свидетельствует описанный Иоанном эпизод разделения одежд Иисуса между четырьмя воинами (Ин. 19:23–24).

Правдивость этого евангельского эпизода подтверждается несколькими свидетельствами: Филона о том. что совершавших распятие обычно бывало четверо; Тацита — что «у приговоренных к смерти отбирали их имущество» (Анналы VI.29), а также нормами римского права, в котором действовало такое понятие, как «панникулярия» (букв. — лохмотья, тряпки).

Ульпиан в 10-й книге «Об обязанностях проконсула» приводит рескрипт Адриана о том, как именно надо понимать этот термин: «Ведь неверно кто-либо скажет, что (словом).

панникулярия“ обозначается имущество осужденных. И если осужденный имел поясной кошелек, никто не должен будет тотчас требовать его себе (в качестве панникулярии), но (лишь) одежду, которая будет на (осужденном), мелкие деньги в поясе, которые он держит при себе для своего пропитания, или дешевые кольца, то есть такое имущество, которое стоит не больше пяти золотых… Панникулярия — это то. что заключенный принес с собой в тюрьму; „добыча“..»[290].

Практика применения смертной казни в виде распятия допускала ее ускорение, что в свою очередь предполагало со стороны исполнителей казни принятие дополнительных мер, не оставлявших сомнений в том. что приговор исполнен до конца.

О том. что в пятницу 13 ниссана был использован прием ускорения казни в связи с наступающей Пасхой, известно из Евангелия от Иоанна (Ин. 19:31–34): Пилат по просьбе иудеев дал указание своим воинам перебить голени всем троим распятым в этот день на крестах с тем, чтобы ускорить их смерть и успеть снять с крестов до наступления субботы[291].

Ноги перебивали железным молотом, после чего распятые теряли опору, и наступала смерть от удушья. Однако Иисусу, в отличие от других казненных, голени не перебивали, поскольку один из воинов, возможно, тот же упомянутый Лукой сотник, увидел, что Он уже мертв. И все же, для того, чтобы окончательно в этом удостовериться, римлянин пронзил Ему копьем ребра, после чего из груди Иисуса истекли кровь и вода (Ин. 19:34).

4. **О причине смерти.** Существует множество объяснений этому необычному явлению. Долгое время богословы рассматривали его символически, как знамение единения верующих со Христом, который сделался нашим Искупителем, очистив нас водою в таинстве крещения и Своею Кровью — в таинстве причащения. Аверкий (Таушев) писал, что «нет надобности рассматривать это истечение крови и воды как явление естественное». Между тем. А. Гумеров дает этому явлению такое толкование: «Объяснить истечение крови нетрудно: копье, пробив правые ребра, прошло через всю грудь и пронзило сердце. Что касается воды, то до начала нашего столетия никаких убедительных объяснений не было. Туринская плащаница дала толчок для специальных исследований в этой области. Анатомы пришли к выводу, что речь идет об особой жидкости, которая скапливается в предсердечной сумке».

Детально этот вопрос исследован в книге Дж. Макдауэлла. Он, в частности, привел мнение физиолога из Дублинского университета С. Хафтона о возможности истечения крови и воды в случае «сочетания распятия и разрыва сердца». После этого

Хафтон добавляет, что описание наблюдений «в 19 главе Евангелия от Иоанна не может быть вымышленным, что записанные факты наблюдались очевидцем, и что этот очевидец был настолько поражён, что принял случившееся за чудо».

Евангелист Марк отмечал, что столь ранняя смерть удивила Пилата. О кончине Иисуса он узнал от Иосифа Аримафейского. который пришел к нему просить тело для погребения. Важно отметить, что после этого, согласно Луке, наместник вызвал сотника (центуриона), спросил его — «давно ли умер?» — и лишь удостоверившись в том, что сотник действительно констатировал факт смерти Иисуса, «отдал Тело Иосифу» (Мк. 15:44–45).

Академик С. С. Аверинцев отмечал: «Здесь важен, кроме всего прочего, юридический аспект дела: центурион в качестве лица, ответственного за приведение в исполнение смертного приговора, не просто отвечает на вопрос как рядовой очевидец, данная им справка имеет юридическую силу официального доклада. — что не могло не быть важным в контексте вызванных доктриной о Воскресении споров: да вправду ли Иисус умер на кресте?».

5. Знамения в момент смерти Иисуса. Важно заметить, что описание двух знамений совпадает у всех синоптиков. Сначала настала тьма, то есть небо вдруг покрылось мраком (Мф. 27:45; Мк. 15:33; Лк. 23:44). Затем завеса в Храме раздралась надвое (Мф. 27:51; Мк. 15:38; Лк. 23:45).

О наступившей в момент смерти Иисуса темноте (затмении), связанной, видимо, с упомянутым Матфеем землетрясением, которые потрясли и римского сотника, и весь народ, собравшийся на Голгофе, писали в своих сочинениях раннехристианские авторы Тертуллиан, Юлий Африкан. Ориген и Евсевий. В свою очередь, они. вероятно, отталкивались от свидетельства греческого историка Флегона[292] о затмении солнца и сильнейшем землетрясении, случившемся в начале 30-х годов нашей эры.

Что касается происшествия с завесой в Храме, то оно представляется веским аргументом в пользу реальности тех событий, так далеко отстоящих от нас по времени. Хотя при исследовании этого происшествия сразу всплывают ассоциации с разрыванием одежд первосвященником Каиафой в момент кульминации организованного им судилища над Иисусом. А разрыв завесы в Храме («одежды» Бога) воспринимается христианами как свидетельство Божественной скорби в момент смерти Сына Божиего.

Между тем. есть основания утверждать, что авторы Евангелий придавали этому событию не только символическое значение, и что какие-то необычные явления в тот момент произошли на

самом деле.

Евангелисты были простыми людьми и. описывая человеческим языком потрясшие их знамения, могли допустить неточности. Но практически исключено, что они могли все это выдумать.

И вот почему.

М. Абрамович, насмехаясь над приведенными евангельскими стихами и подчеркивая их недостоверность, писал: «Молчит и Талмуд о беспричинно разорвавшейся завесе в Храме. Не зря молчит, так как во времена Второго Храма завеса перед Святая Святых и так состояла из двух частей — правой и левой. Во времена Первого Храма завеса представляла собой одно полотнище, а во времена Иисуса речь могла идти только о завесах, а не о завесе!».

Между тем. Талмуд не молчит.

Для начала отметим, что вопрос о том. какой была завеса (завесы) в Храме, не имеет однозначного ответа. Из дошедших до нас источников, в том числе талмудических, следует, что во втором Храме было более десяти завес. А в интересующем нас месте была все же не одна завеса, состоявшая из двух частей, а две завесы[293]: одна внутренняя, отделявшая Святая Святых. и одна внешняя, красочно описанная Флавием[294].

Во-вторых, из содержания трактата Йома следует, что в 30 году н. э. в Иерусалимском храме действительно произошли какие-то необычные явления (тяжелые металлические двери Храма сами собой открылись, западный светильник неожиданно погас…). В сборнике библейских сказаний приводится аггада: «За сорок лет до разрушения Второго храма светильник, прежде неугасимый, стал потухать, и врата Святилища начали открываться сами собою»[295].

В-третьих. Талмуд дает нам основания полагать, что наблюдать и слышать эти необычные явления могли многие. Даже те, кто находился на значительном от Храма расстоянии. Так, комментаторы указанного трактата Леви Гдалевич и Элиягу Эссас утверждают, что «по результатам элементарных расчетов» звуки из Храма, в момент открывания и закрывания дверей эйхаля (помещения, самого близкого к Святая Святых — авт.) были слышны на расстоянии 8 км.

Академик С. С. Аверинцев, который прямо связывал описанные в Талмуде знамения со свидетельством синоптиков о завесе, писал: «Вавилонский (Joma 39.b) и Иерусалимский (Joma 43.c) Талмуд приводит слова рабби Йоханана Бен Заккаи. согласно которым двери Храма сами собой открылись за 40 лет до падения Иерусалима (70 — 40 = 30), что точно совпадает с

временем распятия Христа, чаще всего относимым исторической экзегезой именно к 30 г. Тогда же. согласно этой версии, сам собой погас западный светильник Храма. «…И сказал рабби Йоханан Бен Заккай: «Храм, зачем ты ужасаешь нас?..».

Важно сказать, что Йоханан Бен Заккай. один из самых выдающихся учителей Мишны школы Гиллеля, сохранивший Тору для потомков, жил в исследуемый период времени (он умер ок. 80–90 гг.) и, вероятно, был очевидцем описанного евангелистами знамения.

В известной книге Р. Сантала отрывок из трактата Йома приведен в такой редакции: «За 40 лет до разрушения Святилища… его западный светильник был вынесен прочь и двери в святилище открылись сами собой». Р. Сантала убедительно доказывает, что эти свидетельства Талмуда относятся именно к 30 году н. э.[296].

О грозных знамениях, случившихся тогда в Иерусалимском храме, упоминают и другие еврейские авторы, причисляя к ним же происшествие с красной нитью (веревкой) на роге «козла отпущения», которая в тот раз не побелела[297], а также ранее упомянутый нами исход синедриона из Палаты тесаных камней, связанный, возможно, с ее разрушением во время землетрясения, сопровождавшего смерть Иисуса[298].

О землетрясении пишет и А. П. Лопухин в «Толковой Библии»: «Раздирание завесы, равно как и многие другие обстоятельства, о которых сообщается в апокрифах, в Талмуде, и Иосифом Флавием, — все это могло быть следствием землетрясения. Под завесой Храма следует разуметь здесь завесу, отделявшую святое святых от святилища. По Иерониму, — не завеса Храма разодралась, а брус Храма огромной величины обвалился. Это сообщение Иероним нашел в Евангелии евреев. Понятно, что это возможно было во время землетрясения; но раздирание завесы этим не исключается».

Как видим, несмотря на противоречивость приведенных свидетельств, сомнений не остается в том, что какие-то необычные, так напугавшие иудеев знамения, действительно произошли в Храме в 30 году н. э. Здесь в очередной раз уместно сказать, что названная противоречивость является, вероятнее всего, подтверждением подлинности необычных событий.

6. Погребение. К. Эванс отмечал, что «чаще всего достоверность евангельских повествований о погребении Иисуса подвергают сомнению на основании того, что римляне обычно не погребали распятых, но оставляли их на кресте как добычу для птиц и животных». На самом деле римский закон дозволял снимать тела распятых и предавать их погребению. К. Эванс

приводит многочисленные примеры в обоснование того, что «при обычных обстоятельствах (скажем, когда нет войны) ни одно мертвое тело не оставалось непогребенным: будь то тело иудея или язычника, невинного человека или преступника». Этот вывод подтверждается и археологическими данными, которые «говорят о том. что Иисуса и других иудеев, распятых в мирное время в Израиле, должны были похоронить хотя и без почета, но согласно иудейским обычаям»[299].

Об уважительном отношении римлян к таким обычаям писали Филон и Флавий. Из свидетельств последнего видно, что оставление распятых тел на крестах было исключением, а не правилом. И. Флавий, в частности, отмечал: «иудеи ведь так строго чтят погребение мертвых, что даже приговоренных к распятию они до заката солнца снимают и хоронят»[300].

7. Донесение о казни. Согласно установившемуся в римской империи правилу наместники оккупированных провинций обязаны были сообщать кесарю о всех местных новостях, чтобы ничто не ускользало от всевидящего императорского ока. Наверняка, и Пилат направил Тиберию донесение о суде над Иисусом. Однако оно не сохранилось.

Известно, что среди первых христиан имели хождение донесения, якобы написанные Пилатом на имя Тиберия и Клавдия. По мнению профессора И. С. Свенцицкой, они. по-видимому, были созданы независимо друг от друга еще до утверждения христианства в империи. Донесение Пилата императору Клавдию однозначно можно назвать подложным, поскольку, Пилат в период правления Клавдия уже не был префектом. По поводу другого апокрифа — не дошедшего до нас донесения Пилата Тиберию, упомянутого в учении Аддая[301] — высказываются разные точки зрения.

Приведу мнение И. Херсонского: «В дополнение евангельской истории суда над Иисусом Христом нелишне заметить, что Пилат отправил впоследствии к Тиберию донесение, в котором описал жизнь Иисуса Христа, Его чудеса и святость, свой суд над Ним и причины, побудившие осудить Его на распятие. В существовании этого донесения, подлинник которого был давно утрачен, не позволяют сомневаться свидетельства Иустина Мученика[302] и Тертуллиана, которые ссылались на него, как на несомненное доказательство, в своих апологиях к сенату и народу римскому»…

* * *

О доводах в пользу реальности Воскресения

Приведя тезисно лишь небольшую часть доводов, свидетельствующих о реальности смерти Иисуса, надо сказать и о том. что еще больше таких доводов приводят в пользу реальности Его Воскресения. Между тем. автор не считает необходимым их детально излагать в рамках настоящего правового исследования, хотя всецело согласен с Брюсом М. Мецгером, что без рассказа о Воскресении Иисуса не возникает ощущения «целостного повествования».

Необходимости в детальном перечислении доказательств Воскресения автор не видит, во-первых, потому, что эту работу уже проделали до него сотни историков и богословов (начиная с Иринея Лионского[303] и заканчивая И. Т. Райтом) и сказать что-то принципиально новое по этому вопросу весьма затруднительно. Во-вторых. Воскресение Христово, хотя и «действительное событие, имевшее исторические подтверждения»[304], но оно. по мнению автора, является прежде всего предметом веры, а не юридического или какого-либо иного исследования.

Протоиерей А. Сорокин отмечал: «Воскресение Иисуса Христа и даже явления воскресшего Иисуса (ведь в Евангелиях описано не само Воскресение, а явления Воскресшего) не могут быть подвластны такому же критическому историческому исследованию, какому могут быть подвергнуты проповедь и дела „земного“, если угодно, „исторического“ Иисуса до Воскресения. Но из этого не следует, что Воскресения не было»[305].

При чтении завершающих повествование об Иисусе евангельских глав бросается в глаза разительный контраст.

Пятница — Иисус казнен. Его движение обречено, ученики в страхе разбежались. Кажется, что при этом они утратили остатки еще не окрепшей в Него веры.

После Воскресения — уныние и страх резко сменяются «необычайной уверенностью и бесстрашием перед лицом гонений»[306]. Это можно объяснить лишь беспрецедентным явлением, реально наблюдаемым учениками Иисуса и другими людьми.

Брюс М. Мецгер писал: «Невозможно вообразить, что рассеявшиеся и унывающие ученики смогли обрести новую силу и благую весть в воспоминаниях о том, кто был казнен как преступник, не будь они убеждены, что Бог признал Его своим и оправдал Его миссию, воскресив Его из мертвых»[307].

Многие богословы отмечали, что без Воскресения новозаветное здание лишилось бы своего остова и разрушилось. И именно поэтому Иисус явил людям самые сильные и самые убедительные доказательства реальности Своего Воскресения.

Поверить в человека, казненного на кресте, как в Мессию и Сына Божиего, можно было лишь в одном случае — если Иисус действительно воскрес. Ведь в те времена, как справедливо заметил И. Т. Райт, «никто не ожидал, что Мессия будет воздвигнут из мертвых, по той простой причине, что никто не ожидал, что его могут убить. Это было нечто радикально новое, и это подводит нас к вопросу: можно ли как — то объяснить веру первых христиан в Иисуса как Мессию, если бы не произошло события воскресения?».

В подтверждение реальности этого события Н. Т. Райт приводит «четыре удивительные характеристики», которые присутствуют в рассказах евангелистов о Воскресении Иисуса.

«Четыре удивительных характеристики»

Во-первых, в евангельских свидетельствах полностью отсутствуют (в отличие от евангельских описаний последних дней Иисуса) ссылки и аллюзии на Ветхий Завет и это. по мнению Райта, обусловлено тем, что истории о воскресении «восходят к самой ранней устной традиции, которая зафиксировала их в таком виде». Вторая характеристика повествований о Воскресении заключается в том, что в евангельских описаниях самыми первыми очевидцами удивительных событий становятся женщины, которых в античном мире не считали надежными свидетелями. Третьей удивительной чертой является нарисованный евангелистами портрет Иисуса. Н. Т. Райт писал: «Иисус там представлен человеком с телом, похожим на тела других людей, его можно по ошибке принять за садовника или за попутчика на дороге. Кроме того, истории ясно указывают на то, что это — преображенное тело… Эти повествования не имеют прототипов. Ни один из текстов Библии не говорит о том, что воскресшее тело будет именно таким. Никакие умозрительные богословские размышления не могли навести мысль евангелистов на что — то подобное, к тому же каждый евангелист шел своим путем… все выглядит так, как будто евангелисты мучительно описывают реальность, для которой у них просто нет адекватных слов». Четвертая поразительная черта повествований о Воскресении связана с тем, что «в них отсутствуют любые упоминания о христианской надежде на будущее». «В Евангелиях, замечает Райт, нигде нет ничего вроде: «Иисус был воскрешен, а потому существует жизнь после смерти». Евангелисты «видят здесь только «посюсторонний» смысл, видят событие, которое случилось здесь и теперь: «Иисус был воздвигнут из мертвых —

говорят они — а значит, Он Мессия; Он истинный Господь всего мира». В итоге Н. Т. Райт заключает, что единственное объяснение названных феноменов дает следующая гипотеза: «во — первых, гробница Иисуса действительно опустела; во — вторых, ученики действительно пережили встречу с Ним, которая убедила их в том, что они видят не просто призрак или галлюцинацию»[308].

К сказанному можно лишь добавить, что имеющиеся в евангельских описаниях этих событий небольшие расхождения в деталях, тоже косвенно подтверждают их искренность. Брюс М. Мецгер утверждал: «Если бы евангелисты сфабриковали повествования о Воскресении. они бы не оставили очевидных трудностей и противоречий (например, относительно числа ангелов у гробницы, последовательности явлений Воскресшего и других деталей). То, что рассказы были так и оставлены, с несглаженными противоречиями, что не было попытки сложить один стереотипный рассказ, внушает доверие к глубокой честности тех, кто передавал эти свидетельства»[309].

А теперь несколько слов о другой, уже упомянутой причине, по которой в настоящем исследовании не приводится детальный перечень доказательств Воскресения Иисуса — прежде всего, это все-таки удел богословов, а не правоведов.

Впрочем, на сегодняшний день по этой теме уже имеется немало работ, авторами которых являются юристы. Одно из первых таких исследований написано полтора столетия тому назад доктором права Саймоном Гринлифом (1783–1853). одним из основателей юридического факультета в Гарварде. Краткое название его труда — «Анализ Гринлифа»[310].

Приводя доказательства того, что Иисус действительно воскрес, надо учитывать, что Его Воскресение, в свою очередь, само по себе является основным доказательством Его Божественности. М. Эриксон писал: «У нас имеются достаточно убедительные свидетельства и доказательства, удостоверяющие воскресение, которое само по себе является доказательством Божественности Иисуса». Доказывая, что Он Воскрес, мы тем самым формируем еще одно доказательство: Иисус есть Бог. Тогда как, повторюсь, существование Бога не подлежит доказыванию в принципе.

В этой связи как-то не поднимается рука оценивать с правовой точки зрения евангельские свидетельства о Воскресении. Одно дело анализировать с таких позиций какую-то житейскую ситуацию. И совсем другое — юридически доказывать и обосновывать правовыми методами сущность основного акта реализации Божественного замысла. Если даже при описании

судебного процесса мы с трудом нащупывали эти методы, то применительно к Воскресению Иисуса исследователь непосредственно вторгается в сферу, которую В. И. Лосский характеризует как «область, не доступную познанию, как неизреченную тайну, сокровенную глубину, как то, что может быть скорее пережито, чем познано».

Воскресение Иисуса — есть и наше собственное воскресение, а потому это скорее «личное дело каждого из нас»[311], чем тема для правового исследования.

«Тот, кто будет посвящен в тайну Воскресения, познает конечную цель, ради которой Бог создал все вещи изначала»[312]. Но эта тайна непознаваема и непостижима. В Воскресение Христа можно лишь верить. В послании апостола Павла сказано: «.. если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна» (1 Кор. 15:17). Эта вера — тот остов, на котором стоит здание христианской церкви. Без веры в Воскресение не было бы и христианства.

По той же причине автор не будет писать и о том. как крест, являвшийся символом позора и унижения, превратился в символ спасения человечества. Приведу лишь слова патриарха Кирилла о том, что крест в евангельском понимании это, прежде всего, «реальность, изначальная данность нашего существования, которая присутствует в жизни каждого человека и не зависит от его воли». А также напомню его слова о том, что крест символизирует Божий суд. совершившийся на Голгофе, и что в православии он удивительным образом напоминает «образ весов Небесного правосудия, символ последней справедливости»[313].

На этом, если снова обратиться к ранее приведенному утверждению А. Гумерова, возможность историко-правовых изысканий представляется автору на сегодняшний день исчерпанной. Хотя, наверняка, не сегодня-завтра найдется исследователь, который пойдет дальше.

Заключение

По замыслу первосвященников казнь Иисуса должна была явиться наглядным свидетельством того, что Он не был Мессией и Сыном Божиим. К. Эванс отмечал: «Главным доводом против признания Иисуса Мессией для иудеев был именно факт, что его распяли»[314]. Но в действительности все сложилось иначе. **История суда над Иисусом — это история о том, как победа зла и смерти превратилась в победу любви и жизни.**

Воскресение Христа явилось и нашим воскресением. Поэтому слова апостола Павла о спасении верой, которая оправдывает человека и дает ему доступ к благодати Божией (Рим. 5:1–2), имеют для христиан важнейшее значение.

А теперь несколько слов о тех выводах, которые касаются непосредственно суда над Иисусом.

В ходе настоящего юридического исследования рассмотрено немало версий, связанных с этим уникальным судебным процессом. Некоторые из них проанализированы детально. Другие лишь упомянуты. Несмотря на значительный разброс мнений, практически все исследователи указывают на два обстоятельства: необычность суда и его неправосудность.

«При самом поверхностном взгляде на образ суда над Иисусом Христом — писал И. Херсонский — тотчас открывается, что он во многом был отличен от обыкновенных и даже необыкновенных судов человеческих. В продолжение нескольких часов выдержать истязание от трех различных властей — иудейской, галилейской и римской — за такое дело, которое ни одна из них не признавала своим… Каждое судилище обнаруживало свой собственный характер. В синедрионе Иисус Христос был судим личными врагами Своими — как судит беззаконие».

Приведенное мнение преобладает среди богословов. Суть его в том, что суд над Иисусом представлял судебную расправу, заранее предрешенную и проведенную с многочисленными нарушениями древнееврейского закона, «не имевшую, по выражению И. Восторгова, ни форм, ни добросовестности законного судопроизводства».

Патриарх всея Руси Кирилл назвал суд над Иисусом «фарсом, только имеющим вид правосудия, ибо вынесение обвинительного приговора предрешено заранее» [315].

Схожее мнение высказано в специальном исследовании А. И. Лопухина. Отличие мы видим в признании богословом того обстоятельства, что законодательные формальности при

проведении этого неправедного суда были все же соблюдены. А. П. Лопухин писал: «По этому делу происходило два судопроизводства, и оба они велись с некоторым соблюдением форм, предписанных двумя самыми славными юриспруденциями мира. В обоих судах судьи были неправедны, и суд был недобросовестен; но в обоих — внешняя формальная процедура была соблюдена, и результат получился один и тот же. Иисус Христос был осужден на основании двойного обвинения в государственной измене. Он умер за то, что пред религиозным собором провозгласил себя Сыном Божьим и Мессиею Израиля, а пред мировым — светским судилищем — провозгласил себя Христом-Царем»[316].

Даже известный сионистский деятель, израильский историк И. Клаузнер, не веривший в Иисуса как в Мессию и Сына Божиего, на основе тщательного анализа источников, включая древнейшие талмудические тексты, пришел к выводу, что распятие Иисуса было несправедливым, «хотя и соответствующим юстиции того времени».

Более категоричен В. Илларионов. Возражая профессору-историку из Сорбонны, утверждавшему, что «все правовые нормы оказались в этом рассказе нарушенными», он отмечал: «Мы пришли к противоположному выводу. Евангелие с исключительной юридической точностью повествует о том, что преследование Иисуса Христа проходило в соответствии с существовавшими в то время правовыми процедурами и традициями. История земных страданий Иисуса Христа — свидетельство о преступлении против правосудия, совершенном верхушкой иудейских властей, во главе которых стояли первосвященники Анна и Каиафа, и римским наместником Понтием Пилатом, утвердившим необоснованный приговор»[317].

О судебном фарсе, устроенном еврейским религиозным судом, сказано и в гипотезе, высказанной Х. Коэном и частично поддержанной М. Хейфецом. Но Коэн считал, что мотивы, которыми при этом руководствовались еврейские судьи, были совсем иными: «Еврейское руководство было крайне заинтересовано предотвратить казнь римлянами еврея, столь популярного. как Иисус». И оно нашло, по мнению Х. Коэна, своеобразный выход из сложившейся ситуации, чтобы спасти соплеменника и заодно реабилитировать себя в глазах иудеев.

Что же это за выход? Первосвященники специально провели заведомо незаконное ночное заседание с многочисленными нарушениями, преследуя при этом единственную цель — спасти Иисуса от смертного приговора, неизбежно грозящего от Пилата. Заседание синедриона должно было выглядеть в глазах

наместника как «типичное судебное убийство». Но этот судебный фарс, эта хитроумная затея, провалились по одной лишь причине. Синедриону не удалось убедить Иисуса отречься от того, что Он — Мессия и Сын Божий. А потому «распятие Иисуса следует считать не судебным убийством, а приведением в исполнение законного приговора» [318].

В связи со сказанным надо также упомянуть довольно многочисленную группу авторов, убежденных в обоснованности осуждения (а значит — виновности) Иисуса, который, по их мнению, занимался подстрекательством иудеев к антиримскому мятежу либо непосредственно организовал его. Среди них-Э. Эйслер, А. Робертсон, С. Брэндон. К. Каутский, Дж. Кармайкл, М. Абрамович, Х. Маккоби и другие авторы, высказывания которых уже приведены. С. Брэндон, например, называл Иисуса патриотом-националистом, сторонником зелотов. Целью Его учения было освобождение Израиля от римского ига. Поэтому для Рима и тех иудейских иерархов, которые сотрудничали с римской властью, Иисус представлял большую опасность и был распят как мятежник.

Несколько иная точка зрения высказана в книге Пола Уинтера «О процессе Иисуса»[319]. Он сомневался в том, что Иисус сотрудничал с зелотами (считал Его фарисеем) и что обвинение Иисуса в мятеже было оправданным. Причины Его ареста и осуждения Уинтер отнес к обстоятельствам, которые в силу нехватки объективной информации в принципе не поддаются анализу. О том же писали Л. Шиффман, С. Сандмел и др.

Автор настоящего исследования в целом согласен с теми авторами, которые доказывают. что:

— евангельские описания суда являются достоверными, хотя и фрагментарными;

— судебная расправа над Иисусом была первосвященниками заранее спланирована и приговор Ему был вынесен неправосудный;

— при рассмотрении дела отсутствовали законные формы обычного судопроизводства, регламентировавшегося нормами древнееврейского права:

Если же вести речь о существенном отличии моей позиции, то оно заключается в том, что при проведении этого суда были применены особые (упрощенные) судебные процедуры, присущие трибуналам, как чрезвычайным судам. И отраженная евангелистами фрагментарность суда могла быть объективным отражением скоротечности самого судебного процесса, проведенного по особым правилам. Исходя из этого, правильнее и точнее говорить не о допущенных синедрионом юридических

нарушениях, а о применении им содержащихся в галахи-ческих установлениях законоучителей, выведенных путем толкования Торы, изъятий (исключений) из общих правил древнееврейского права по делам о богохульстве и идолопоклонстве, как делам чрезвычайной подсудности. Такие изъятия предусматривались правовыми нормами, изложенными в древнееврейских законах о лжепророках, совратителях в идолопоклонство и отрицателях Торы. К числу изъятий, примененных при рассмотрении дела Иисуса, можно отнести: особенности Его ареста: попытку использования первосвященником Анной судебной ловушки (тайного розыска или засады): проведение судебного заседания вне Храма, в ночное время, в канун шаббата и Песаха: исключение оправдывающей Подсудимого части судебного процесса; осуждение Его при полном отсутствии какой-либо состязательности и доказательств Его вины: применение смертной казни, исходя из складывавшейся политической ситуации, а не требований Закона, и др. Но даже в таких условиях, присущих экстраординарному процессу, иудейские судьи не могли осудить Иисуса в рамках Закона! Они пошли на фальсификацию и заведомую ложь, преследуя цель придать универсальный вид заранее разработанной формуле обвинения, изложенной в сжатом виде евангелистом Лукой (Лк. 23:2).

Несмотря на связанность исследованного в этой книге вопроса о правомерности и обоснованности осуждения Иисуса с вопросом о вере в Него как в Бога, автор утверждает: из этого вовсе не следует, что указанный вопрос не относится к предмету правового исследования. Осознавая тщетность попыток юридического доказывания того, что Иисус является Богом, автор, вместе с тем, исходил из того, что Иисус предстал перед судом не только как Бог, но и как Человек, а потому вопрос о законности вынесенных в отношении Него приговоров подлежал правовому анализу.

Основные положения (в самом кратком и сжатом виде), которые, смею надеяться, удалось доказать и обосновать, сводятся к следующему:

Иисус осужден необоснованно — как синедрионом, так и римским судом. Синедрион мог вынести законный и обоснованный приговор лишь при условии наличия вины в словах и деяниях Иисуса. Однако эта вина не была установлена в судах.

Суд синедриона представлял заранее спланированную судебную расправу, закамуфлированную под формальную законность. Его приговор можно рассматривать как основание (донос) для возбуждения производства в римском

суде, итог которого, вероятно, явился компромиссом между иудейскими иерархами и Пилатом.

Большинство обвинительных пунктов, которые до суда предполагалась вменить Иисусу в вину, в той или иной форме вошли в разработанную первосвященниками универсальную формулу обвинения. Она включала две основные, параллельные линии обвинения (месианизм и лжемессианизм) и позволяла преобразовать (трансформировать) подведомственные синедриону религиозные преступления в преступление против интересов Рима (закон об оскорблении величия), подсудное Пилату.

У Понтия Пилата могли появиться основания для осуждения Иисуса по римскому закону лишь в том случае, если бы Иисус совершил какие-либо деяния, направленные «против народа римского или против его безопасности» либо имел реальные притязания на царский трон Израиля. Однако у Иисуса таких притязаний не было и противоправных действий, оскорблявших величие Рима, Он не совершал.

Таким образом,

С точки зрения процессуального права: Иисус осужден синедрионом с применением изъятий (исключений) из общих правил иудейского судопроизводства, характерных для дел особой подсудности, рассматриваемых трибуналом. Основные признаки такого процесса — использование презумпции виновности и объективного вменения (наступление ответственности в силу опасного состояния личности, а не вины).

Римский суд был проведен в особом порядке по правилам когниционного судопроизводства — публичным экстраординарным уголовным судом (трибуналом).

С точки зрения материального права: Иисус предстал перед судом синедриона по обвинению в тождественных преступлениях: как лжепророк, подстрекавший людей к идолопоклонству и богохульник. При этом сфабрикованное синедрионом обвинение указывало на нарушение Иисусом не только Моисеева, но и римского законов, что позволило добиться от Пилата обвинительного приговора.

Пилат осудил Иисуса по закону об оскорблении величия римского народа (lex majestatis) как политического преступника, подстрекавшего к мятежу.

Вот, собственно, и все.

Какая из перечисленных в книге версий и гипотез является более обоснованной и соответствующей Писанию, решать Вам. читатель.

В. Звягинцев

Приложение

Двадцать доводов в подтверждение версии о применении синедрионом при рассмотрении дела Иисуса норм чрезвычайного права.

Доводы (№ п/п)	Общие правила судопроизводства в древнееврейском праве	Исключения из общих правил по делам подстрекателей к идолопоклонству	Изъятия из общих правил, примененные при рассмотрении дела Иисуса
1. Особенности ареста	Арест производился в рамках уже начавшегося судебного процесса по инициативе свидетелей, которые и производили задержание.	До суда арест производился в исключительных случаях (когда преступник оказывал сопротивление, пытался скрыться, представлял исключительную опасность для иудейского общества и др.).	Арест произведен до суда без официально открытого синедрионом дела.
2. Проведение следствия	Следственные действия до официального открытия синедрионом дела не производились.	Допускалось проведение следствия до начала суда: - засады (тайного розыска) с целью получения доказательств вины; - розыска и расследования с целью сбора доказательств о совращении жителей города в идолопоклонство.	До суда производился поиск свидетелей, использовались провокационные приемы получения доказательств вины, в т.ч. была, вероятно, предпринята попытка проведения тайного розыска.
3. Донос	Моисеев закон запрещал использовать для осуждения человека донос (заведомо ложные сведения): «Не творите кривды в суде; не лицеприятствуй убогому, не угождай великому; по правде суди ближнего твоего» (Лев.19:15)	В древности основанием для проведения чрезвычайных судебных процессов зачастую являлись доносы (в древнееврейском праве такие нормы отсутствовали).	Основанием для возбуждения дела по закону об оскорблении римского величия был донос, и решение синедриона являлось, по сути, таким доносом. Поэтому И. Флавий писал, что Иисус был осужден «по доносу первенствующих у нас людей» (Древн. XVIII, 3).
4. Применение физического насилия	Древнееврейское право исключало применение мер физического воздействия.	Характерной особенностью чрезвычайного права (но не древнееврейского) являлось допущение физического воздействия с целью получения доказательств вины.	Иисус после ареста неоднократно подвергался физическому насилию: на допросе у Анны (Ин. 18:22), в ночном суде (Мф. 26:67; Мк. 14:65; Лк. 22:63-65).

5. Без свидетелей	Смертный приговор должен был основываться на показаниях двух свидетелей (как минимум). При этом, пустые, недостаточные и ненадлежащие свидетельства не принимались во внимание.	В рамках Устного закона были сформулированы законоположения об особенностях свидетельствования (см., например, Законы о свидетельстве 11:6), в т.ч. по делам особой подсудности	«многие лжесвидетельствовали на Него, но свидетельства сии не были достаточны» (Мк. 14:56).
6. Без предупреждения	Свидетели были обязаны предостерегать (предупреждать) преступника о недопустимости совершения преступления.	От свидетелей не требовалось заранее предупреждать лиц, совершавших чужое служение («не требуется для них ни свидетелей, ни предупреждения, ни суда»).	Евангелия не содержат сведений о том, что свидетели о чем-либо предупреждали Иисуса.
7. Фальсификация доказательств	Древнееврейское право запрещало фабриковать и фальсифицировать доказательства. «Не творите кривды в суде… по правде суди ближнего твоего» (Лев.19:15).	Нормы чрезвычайного права также не содержали этих положений, за исключением проведения тайного розыска, в ходе которого провокационным путем получали показание, недействительное в обычном уголовном процессе.	Талмуд прямо говорит о том, что тайный розыск был впервые применен по делу Иисуса (Тосефта. Санхедрин X,11)
8. Клятва как способ восполнить нехватку доказательств	Моисеев закон предусматривал клятву именем Господа (Втор. 6:13), в том числе при свидетельствовании перед судом. В основном, клятва применялась по гражданским делам (Исх. 22:11).	Устный закон допускал применение клятвы с целью восполнения доказательственной базы: «из традиции известно, что на основании показаний одного свидетеля можно обязать человека дать клятву» (Мишне тора. Законы о свидетельстве 5:1).	Поскольку свидетельство «не было достаточно», первосвященник спросил Иисуса: «заклинаю Тебя Богом живым, скажи нам, Ты ли Христос, Сын Божий!» (Мк. 14:59-61).
9. Суд накануне Великой субботы (Песаха и шаббата)	Судебное разбирательство по уголовным делам со смертной казнью запрещалось проводить в праздники, в субботу	Допускалось проведение суда в канун шаббата и Песаха, с целью проведения публичной казни в праздник при большом скоплении народа.	Суд над Иисусом был проведен накануне шаббата и Песаха (по версии синоптиков – в Песах).

	и в канун этих дней.		
10. Проведение суда ночью	Судебное разбирательство запрещалось проводить ночью (его следовало заканчивать до захода солнца).	Суд допускался в ночное время, о чем косвенно свидетельствуют споры между школами Гиллеля и Шаммая.	Суд был проведен в ночное время.
11. Отсутствие состязательности сторон (без исследования оправдательных доводов)	Судьи должны были начинать суд с допроса свидетелей защиты и до закрытия судебного заседания были обязаны искать оправдывающие подсудимого доказательства (факты и свидетелей).	Допускалось проведение суда и осуждение к смертной казни в условиях, исключающих состязательность сторон (при отсутствии оправдывающих преступника доказательств, достаточности обвинительных улик и даже осуждение к смерти, в случаях когда она не предусматривалась за данное преступление).	Осужден к смертной казни в отсутствие свидетелей защиты и достаточных обвинительных доказательств.
12. В основу обвинения положено признание Иисуса	Подсудимый не мог быть осужден на основании собственных признательных показаний. Требовались показания не менее двух свидетелей.	Допускалось признание подсудимого, в том числе – полученное провокационным путем (тайный розыск), а также применение заклятия.	Осужден на основании собственных признательных показаний. Были использованы тайный розыск и заклятие, что, по сути, означало допущение признания обвиняемого в качестве основного доказательства
13. Объективное вменение	Подсудимый мог быть осужден только при наличии его вины в совершенном преступлении.	Допускалось объективное вменение, т.е. наступление ответственности в силу опасного состояния личности, а не вины.	Осужден в силу опасного состояния личности, а не вины (Ин. 11:48,50; 18:14).

14. Порядок высказывания мнений судьями	Председатель суда не мог высказать свое мнение первым. Судья, высказавшийся за оправдание, не мог высказаться в пользу обвинения. Ученики могли приводить лишь оправдательные доводы.	Все судьи (и даже ученики) могли высказываться в пользу обвинения.	Первосвященник Каиафа, председательствовавший в суде, высказался первым, после чего все судьи «сказали в ответ: повинен смерти» (Мф. 26:66).
15. Порядок голосования	Обвинительный приговор выносился при перевесе в два и более голосов.	Обвинительный приговор выносился при перевесе в один голос.	Данных о том, что кто-то из судей голосовал против вынесения обвинительного приговора, в Евангелиях не имеется.
16. Порядок вынесения приговора	Обвинительный приговор постановлялся на другой день.	Обвинительный приговор мог выноситься в тот же день.	Обвинительный приговор вынесен в тот же день.
17. Запрет пересмотра дела	В случае появления после окончания уголовного суда (в течение 30 дней) новых, оправдывающих осужденного доказательств, дело подлежало пересмотру.	Запрещалось пересматривать обвинительный приговор в отношении идолопоклонника и искать после суда оправдывающие осужденного доказательства.	Судьи не искали оправдывающих Иисуса доказательств после вынесения смертного приговора. Упоминание об этом в Талмуде является недостоверным.
18. Возвращение в суд оправданного	Дело в отношении оправданного судом не подлежало пересмотру	По делам особой подсудности оправдательный приговор мог быть пересмотрен: «Если его оправдали, и после этого кто-то нашел довод в пользу обвинения, то возвращают подсудимого» (Законы о Санхедрине 11:5).	По делу Иисуса был сразу вынесен обвинительный приговор.
19. Быстрота репрессии	Древнееврейскому судопроизводству были присущи особая тщательность при выяснении	Древнееврейское право устанавливало упрощенное судопроизводство	Фрагментарность евангельского описания суда свидетельствует о скоротечности суда, проведенного по

	обстоятельств дела и чрезвычайная предосторожность при принятии решений, имевшие целью не допустить судебной ошибки.		правилам упрощенного производства
20. Казнь накануне праздника и в праздник	По общим правилам казнь накануне праздников и в праздничные дни не допускалась.	По четырем категориям дел казнь предписывалось проводить именно в праздник – публично, при большом скоплении народа (по делам старцев-ослушников, уличенных в злонамеренной клевете свидетелей, подстрекателей к идолопоклонству, «сынов буйных»).	Иисус распят накануне Песаха (по версии синоптиков – в Песах).

notes

Примечания

1

Хаим Коэн — известный израильский правовед, занимал должности государственного прокурора, министра юстиции, члена Верховного суда Израиля.

2

Здесь и далее цит. по — Коэн Х. Иисус: суд и распятие. Иерусалимский издательский центр. 1997.

3

Здесь и далее цит. по — Фрикке Веддиг. Кто осудил Иисуса? Точка зрения юриста. М.: Теревинф. 2006.

4

После А. И. Лопухина лишь иеромонах Иов (А. Гумеров) обращался к исследованию правовых аспектов суда над Иисусом (Здесь и далее цит. по — Гумеров А. Суд над Иисусом Христом. М.: изд. Сретенского монастыря. 2007).

5

Здесь и далее цит. по — Лопухин А. И. Законодательство Моисея. Суд над Иисусом Христом. Вавилонский царь правды Аммураби. М.: Зерцало-Гарант, 2005.

Это понятие введено в оборот историками, поскольку в течение целого столетия после казни Иисуса лишь четыре нехристианских автора упомянули о Нем: Иосиф Флавий (ок. 93 г.): Плиний Младший (ок. 112 г.). Корнелий Тацит (ок. 114 г.) и Гай Светоний Транквилл (ок. 121 г.).

7

Барт Д. Эрман. Тайны Иисуса и Марии Магдалины. М.: АСТ: Астрель. 2007.

8

Здесь и далее цит. по — Мережковский Д. Иисус неизвестный. М. Республика. 1996.

9

Аверинцев С. С. Некоторые языковые особенности в Евангелиях. Лекция, прочитанная 21.06.1994 в Свято-Филаретовской московской православно-христианской школе.

Sherwin-White A.N. Roman Society and Roman Law in the New Testament. Oxford. 1963.

11

Суть когниционного судопроизводства (cognitio extra ordinetn или extraordinaria) заключалась в предоставлении римским наместникам права самостоятельно разрешать в подведомственных провинциях судебные дела в особом (экстраординарном) порядке.

12

Аргументация Блеза Паскаля (Пари Паскаля) изложена в его посмертно изданной работе «Мысли о религии и других предметах». Применив теорию игр. Паскаль предположил, что шансы существования или отсутствия Бога примерно равны: «Мы не знаем, существует ли Бог и. если существует, какова Его природа, ибо у Него нет ни протяженности, ни границ. Однако вера открывает нам Его существование, удостоившиеся благодати познают Его природу».

13

О разграничении судебной юрисдикции между римскими и иудейскими судами впервые определенно сказано в законах Феодосия II. принятых в 398 и 415 гг.

14

Грушевой А. Г… Грушевая Е. П… «Некоторые исторические и правовые аспекты римской провинциальной политики в конце Республики и в эпоху ранней Римской Империи (II–I вв. до н. э.) // Древнее право. М… 2002. N91 (9). С. 128.

15

Алипов П. А. Основная функция римского наместника. В сборнике «Antiquitas Iuventae». Саратов. Изд. «Научная книга». 2006. С. 159–160.

16

Деревенский Б. Г. Се Человек: Иисус Христос как историческая личность. В книге «Иисус Христос в документах истории». Алетейя СПб. 2001.

17

Исследуя Евангелия от Марка и от Иоанна, можно сделать вывод, что Иисус родился в Назарете (Мк.6:1; Ин. 1:45–46: 7:41–42).

18

Здесь и далее цит. по — Дж. Д. Данн. Новый взгляд на Иисуса. Что упустил поиск исторического Иисуса. М. ББИ Св. ап. Андрея. 2009.

19

Тиберий Юлий Цезарь Август (42 г. до н. э. — 37 г. н. э.) — второй римский император (с 14 г.).

20

Иоанн Креститель (Иоанн Предтеча) — пророк, предшественник Иисуса, крестивший иудеев в водах Иордана и предсказавший пришествие Мессии.

21

Ту же дату приводят в своих исследованиях о суде над Иисусом иеромонах А. Гумеров, кардинал В. Каспер, доктор юриспруденции В. Фрикке и др.

22

Вавилонский талмуд. Санхедрин 43а.67а

23

Большинство библеистов сходятся во мнении, что более точен Иоанн, а не синоптики. Ведь, по версии последних, выходит, что Иисуса судили в первый пасхальный день, хотя Закон запрещал это делать. Существует множество объяснений указанных нестыковок. Распространенной является версия, что синоптики тоже имели в виду не день вкушения агнца, а день его заклания; обряд же этот по причине большого стечения народа в Храме мог совершаться накануне установленного срока. Профессор из Кембриджа Колин Хэмфри в книге «Тайна Тайной Вечери» обосновал наличие разночтений тем. что апостолы использовали два разных календаря: синоптики — древнееврейский, действовавший со времен Моисея, а Иоанн — официальный лунный календарь своего времени (The Mystery of the Last Supper: Reconstructing the Final Days of Jesus. Cambridge University Press. 2011).

24

Бультман Р. Иисус. В книге — Загадка Христа. М.: Эксмо. 2009. С. 229.

Кураев А. Наследие Христа: Что не вошло в Евангелие? Межд. православный фонд «Благовест». 1997.

Кураев А. Традиция. Догмат. Обряд. Изд. Братства Святого Тихона. Москва-Клин. 1995. С. 106–107.

27

Там же. С. 108

28

Здесь и далее цит. по — Джеймс Д. Тейбор. Династия Иисуса. АСТ Москва. Хранитель. 2007.

Мережковский Д. Указ. соч. С. 53.

30

Здесь и далее цит. по — Ратцингер Й. (Папа Бенедикт XVI). Иисус из Назарета. СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика». 2009.

31

Иустин (Юстин) Мученик (ок. 100 — ок. 165) — один из первых достоверно известных философов и богословов раннего христианства.

32

Апология 1.11.

33

Ратцингер Й. Указ. соч. С. 60–76: Бультман Р. Иисус. В книге «Загадка Христа». С. 256–263.

Это. например, вопрос волхвов: «Где родившийся Царь Иудейский?» (Мф. 2:1–2); слова Ангела, обращенные к Деве Марии (Лк. 1:32–33); упоминания о Христе как о Царе царствующих (1 Тим. 6:15) и Царе царей (Откр. 19:16).

Здесь и далее — электронная еврейская энциклопедия (на сайте http://www.eleven.co.il/article).

Здесь и далее цит. по — Хазарзар Р. Сын человеческий. ПринТерра-Дизайн. 2004.

37

Здесь и далее цит. по — Мецгер Б. М. Новый Завет. Контекст, формирование, содержание. М.: ББИ Св. ап. Андрея. 2008.

Словарь библейского богословия. Брюссель: Жизнь с Богом. 1990.

39

Епископ Александр (Милеант) писал: «Мессия должен был быть не только великим человеком, но одновременно и Богом, или — Богочеловеком» (Ветхий Завет о Мессии. Миссионерский листок 16. Свято-Троицкая Православная Миссия. 2003).

Борг М. Бунтарь Иисус: Жизнь и миссия в контексте двух эпох. М.: Эксмо. 2009. С. 343.

Эрман Б. А был ли Иисус? М. Эксмо. 2012. С. 227.

42

Цит. по книге — Левин Е. Евреи о христианстве и Иисусе из Назарета. Альманах «Еврейская старина». 2004. № 23.

Туваль М. Древний иудаизм и зарождение христианства. Лехаим. Ноябрь 2013.

Моммзен Т. История Рима. Т. 5. Провинции от Цезаря до Диоклетиана. М. Изд. иностранной литературы. 1949. С. 451.

Маркс К. Энгельс Ф. О религии. М. 1955. С. 150. 249.

Здесь и далее цит. по — Каутский К. Происхождение христианства. М.: Политиздат. 1990.

47

В Катехизисе, составленном Н. Сербским, сказано: «Христианская вера — это личное, единственное в своем роде и полное раскрытие Бога перед людьми ради их просвещения и спасения».

Полонский П. Евреи и христианство: несовместимость двух подходов к миру. На сайте — http://www.machanaim.org/philosof/chris/1.htm.

Ястребов Г. Кем был Иисус из Назарета? Эксмо. 2008. С. 282.

Здесь и далее — цит. по — Кармайкл Дж. Разгадка возникновения христианства. Светская версия. М. 2002.

51

Против Цельса II, 6.

Моммзен Т. Указ. соч. Т. 5. С. 435.

53

Речь идет о Моисеевом Законе (Пятикнижии Моисея) — это пять первых книг канонической еврейской и христианской Библии: Бытие (евр. — Берешит). Исход (Шмот). Левит (Ваикра). Числа (Бемидбар). Второзаконие (Дварим).

54

Цит. по книге: Лопухин А. П. Суд над Иисусом Христом. С. 216–217.

Общепринятым является мнение, что впервые систематизировал устный закон и письменно отредактировал Мишну в конце II — начале III века Иегуда ха-Наси. Талмуд же. которым ныне пользуются исследователи, складывался вплоть доVI в. н. э.

Раввины придерживаются следующей хронологической классификации древних писаний: «Ветхий Завет ведет к Таргумам. Таргумы ведут к Мишне. Мишна — к Талмуду» (Р. Сантала. Мессия в Ветхом Завете в свете раввинистических писаний. Библия для всех. СПб. 1995).

Введение в Мишну. Изд. Артскролл (на сайте — [битая ссылка] http://venyazakharin.livejournal.com/).

Энциклопедия иудаизма «Меир Натив»/Сост. Ш.-З. Ариэль. Иерусалим: Амана. Массада. 1983 (на сайте — http://www.threeda.ru/entsciklopediya/entsciklopediya-iudaizma/revniteli-ili-zeloty-kanaim.html).

59

Шаммай (вторая половина 1 в. до н. э. — начало 1 в. н. э.) — законоучитель, основавший собственную школу толкования Торы. В исторических источниках — постоянный оппонент основателя другой школы Гиллеля.

Грец Г. История еврейского народа. Т. IV. С. 197.

61

Менахем Элон — автор 4-х томного исследования «Еврейское право. История, источники, принципы». Сокращенный вариант на русском языке — Еврейское право. СПб.: Юридический центр Пресс. 2002.

62

Маймонид (Моше бен Маймон. Рамбам) — крупнейший еврейский мыслитель XII века, автор первого систематизированного кодекса еврейского права «Мишне Тора».

Элон М. Указ. соч. С. 368–389.

64

Галаха — совокупность законов, содержащихся в Торе. Талмуде и др. раввинисгической литературе; в более узком значении — практические правовые решения по конкретным вопросам.

65

Манихейство — религиозно-философское учение, возникшее в III в. н. э. и широко распространившееся во многих стра-нах, в христианстве — ересь.

Здесь и далее — Флуссер Д. Иисус. В книге «Загадка Христа. М.: Эксмо. 2009. Аналогичные выводы, кажущиеся парадоксальными. есть и у других авторов.

Здесь и далее цит. по — Ньюснер Дж. Рабби беседует с Иисусом. Мосты культуры/Гешарим. М. 2007. С. 20. 22. 28. 81.

68

В примечании к «Посланию в Тэйман» переводчик И. Файнгольд отмечал, что практически весь текст послания, «касающийся христианства. ранее по цензурным соображениям не публиковался, а в единственном издании (Алув а-шахар. 1914 г.) был до неузнаваемости искажен цензурой».

69

Св. Иоанн Златоуст. Шесть слов о священстве. Слово 4 (текст приводится по изданию: Православная книга. М. 1992 — репринт, изд. СПб Дух. Акад. 1898).

Здесь и далее цит. по — Каспер В. Иисус Христос. Изд. ББИ св. апостола Андрея. 2005.

Дикарев А. «Закон был нашим педагогом…». Церковь и время. N951. 2010

Прот. А. Сорокин. Введение в Священное Писание Ветхого Завета. СПб. Ладан. 2009. С. 234–235.

73

Здесь и далее цит. по — Райт Н. Т. Иисус и победа Бога. ББИ Св. ап. Андрея. 2004. Последняя фраза из приведенного отрывка — цитирование Э. Сандерса.

Евангелист Лука упоминает о «первосвященниках Анне и Каиафе» (Лк. 3:2). как о действующих иерархах.

75

«Тольдот Иешу» (Родословная Иисуса) — сочинение, написанное раввинами в V веке с целью опорочить Иисуса Христа и христианство.

76

Под Преторией (от латинского претор — наместник, главный судья) в данном случае понимается местопребывание Пилата во время посещения Иерусалима. Вероятно, это место было во дворце Ирода или в крепости Антония.

77

Иудею вначале возглавлял префект, а затем (с 44 г. н. э.) прокуратор. Предположение Т. Моммзена о том. что Пилат являлся префектом, было подтверждено в 1961 г. археологической находкой — обломком гранитной плиты с латинской надписью. содержащей не только имя. но и должность римского наместника.

78

Империй в Древнем Риме определял объем властных полномочий магистрата (должностного лица). Империй, который наделял его правами только в сфере уголовной юрисдикции, назывался простым — «imperium merum». См. «Дигесты Юстиниана». Т.1. С. 190.

79

Историк Страбон писал, что наместники императорских провинций могли быть трех категорий: «В одни он посылает кураторами бывших консулов, в другие — бывших преторов, в третьи — всадников» (Strab. Geogr. XVII. 3. 25).

Чистяков Г. П. Над строками Нового Завета. М.: Истина и Жизнь. 1999.

81

В Талмуде описаны семь разновидностей фарисеев, в том числе упоминаются «оцарапанные» фарисеи, которые, выходя на улицу, зажмуривали глаза, чтобы не соблазниться видом женщины, и по этой причине натыкались на различные препятствия.

С. Н. Т\ус1Йгсе. Статья «Книжники». Словарь «Иисус и Евангелия». Под ред. Дж. Грина. С. Макнайта, Г. Маршалла. ББИ Св. Ап. Андрея. М. 2003.

83

Здесь и далее цит. по — Ренан Э. Жизнь Иисуса. Терра. 1990.

84

Второй Иерусалимский Храм (516 г. до н. э. — 70 г. н. э.) — храм, восстановленный в период правления Кира Великого, реконструированный Иродом Великим и разрушенный после штурма Иерусалима в ходе Первой иудейской войны.

Владимиров А. Кумран и Христос. М.: Беловодье. 2002. С. 227.

86

Сефер гахинух (ивр. «Книга о воспитании») — одна из популярных в иудаизме книг, в которой разъясняются смысл и способы исполнения 613 заповедей Торы. Автор книги не известен. Предположительно, он был учеником раби Моше бен Нахмана (Рамбана) и жил в Испании в XIII в.

87

Маймонид. Мишне тора. Книга «Судьи». С. 299. К числу лиц. не имевших права свидетельствовать. Маймонид относил десять категорий: женщины, рабы, малолетние, сумасшедшие… (Там же. С. 279–280).

Раввин Шабтай а-Коэн Раппопорт. Ответственность за человеческую жизнь (на сайте -http://www.midrasha.net/ агйс1е. рЬр?іб = 1916).

89

Маймонид. Книга «Знание». Законы раскаяния 3.14—3.24. С. 617–627.

90

В кодексе Маймонида — не за забором, а «в укрытии, в темном месте» У. Н. Переферковича — «позади стены».

Кегати П. Мишна. Трактат Санхедрин. Амана. Иерусалим. 2003. С. 173–179.

Иисус Христос в документах истории. Документ 3e. Перевод выполнен по изданию: Strack H. L. Jesus, die Hareticer und die Christen nach den Altesten jüdischen Angaben. Leipzig. 1910.

93

В Талмуде Иисус упоминается под именами Бен-Стады. Бен-Пандиры. Иешу ха-Ноцри и др. Пояснения о тождественности Бен-Стады и Бен-Пандиры содержатся в Оксфордском и Мюнхенском кодексах вавилонских трактатов Шаббат 104б и Санхедрин 67а (документы 3д и 3е в книге «Иисус Христос в документах истории»). Описание в Санхедрин 67а о том. что Бен-Стаду побили камнями (в некоторых изданиях Талмуда исключено), совпадает с описанием в Санхедрин 43а о том. что Иешу ха-Ноцри «повесили в канун Пасхи» (документ 2 г).

Маймонид. Мишне Тора. Книга «Знание». С. 477.

95

См., например, ссылку М. Элона на Респонсы раввина XIII в. Рашбы. который «позволял вынести обвинительное заключение на основании признания самого обвиняемого» (Элон М. Указ. соч. С. 473).

Маймонид. Книга «Судьи». С. 70.

Там же. С. 256.

См. на сайте — http://www.blagovestnik.org/bible/macintosh/m05.htm.

99

Переферкович Н. Мишна и Тосефта. Мехильта. Сифра/ Критич. пер. Н. Переферковпча. Изд. 2-е. СПБ. 1902–1906. Т.4. С. 283; документ 36 в книге «Иисус Христос в документах истории».

100

Там же.

101

Там же.

102

См. приложение к этой книге.

103

Некоторые авторы пишут о проблематичности самого термин;! «синедрион», полагая, что этим словом могли именоваться различные учреждения. К их числу относят: герусию (совет старейшин), буле (иерусалимский городской совет), суды, принадлежавшие домам Гиллеля и Шаммая. дека-протой (совет десяти влиятельнейших иудеев) и др. (Ронен И. Иерусалим в веках. Часть 3. Курс лекций Открытого университета. 1997. С. 72–77). Некоторые считают, что в те годы иерусалимских синедрионов было несколько — два или даже три.

104

Гибсон Ш. Последние дни Иисуса. М. Астрель. 2010. С. 124.

105

Война У.5:3.

106

Древн. XX.9:1.

107

Пятый сын Анны. Анан (Анна Младший), был первосвященником всего несколько месяцев в 62 г.

108

Мишна. Санхедрин 1:5.

109

Тора. Пятикнижие и Гафтарот. Ивритский текст с русским переводом и комментарием «Сончино». составленным Й. Герцем. М… Мосты культуры. 2008. 5768 Гешарим. Иерусалим. С. 1193

110

«Фарисеи же говорили между собою: видите ли, что не успеваете ничего? весь мир идет за Ним» (Ин. 12:19).

Библейские места Иерусалима М. Вече. 2004. С. 19.

Ронен И. Указ. соч. С. 74.

113

Каджая В. А был ли суд над Иисусом Христом? Промышленные Ведомости» N915. Октябрь 2004.

114

Строптивый старец — это мудрец, наделенный правом делать галахические указания. Если он. несмотря на принятое высшим судом решение, продолжал ему противиться, внося тем самым разночтение в понимание Закона, то Митна (Санхед-рин 11:1–2) предписывала карать его смертной казнью в праздник.

115

Элон М. Указ. соч. С. 161–163.

116

Переферкович Н. Мишна и Тосефта. Трактат Беца 5:2. Т. 2. С. 414–415.

117

Там же. Тосефта 4:4. С. 416

Элон М. Указ. соч. С. 163.

119

B. Corley, статья «Суд над Иисусом». Словарь «Иисус и Евангелия». ББИ Св. Ап. Андрея. М. 2003.

120

Маймонид. Книга «Судьи». С. 573.

121

Комментарий Г. В. Синило к слову «Шаббат» в энциклопедии «Религия» на сайте [битая ссылка] http://slovari.yandex.ru/ dict/ religion/.

122

Анализ синоптических Евангелий приводит к выводу о проведении двух заседаний синедриона: о ночном писали Матфей (26:57–68) и Марк (14:53–65); Лука упомянул о нем вскользь (22:54) и подробнее описал утреннее заседание (22:66–23:1): Марк и Матфей, напротив, едва упомянули о нем (Мф. 27:1; Мк. 15:1).

123

Деревенский Б. Г. Се Человек: Иисус Христос как историческая личность.

124

Тосефта. Санхедрин 10:11 (документ 36 в книге «Иисус Христос в документах истории»).

125

Цит по книге — Элон М. Указ. соч. С. 472–473.

126

Маймонид. Книга «Судьи». Законы о свидетельстве 11:10. С. 300–301.

127

На сайте — [битая ссылка] http://www.chassidus.rU/library/giur/4.htm.

Подробнее об этом в книге «Дело Иисуса: беззаконие по закону?».

129

Маймонид. Книга «Судьи». С. 217.

130

Цит. по работе О. В. Аксеновой «Aequitas как важнейший принцип римского права», размещенной на сайте http://www.tisbi.ru/science/vestnik/2005/.

131

Юлиев закон не сохранился, и нет даже полной ясности в вопросе о том. какой Юлий имеется в виду: Юлий Цезарь или Юлий Август Октавиан? К. В. Вержбицкий допускает, что могло существовать «два leges Juliae — Цезаря (46 г. до н. э.) и Августа. (Здесь и далее цит. по — Вержбицкий К. В. Развитие системы принципата при императоре Тиберии (14–37 гг. н. э.). Центр Антиковедения СПбГУ. 2002).

Дигесты Юстиниана. Т. 7 (полутом 2). М.: Статут. 2005. С. 35.

133

Тацит. Анналы I. 72 (Малые произведения. История — М.: АСТ. Ладомир. 2001. С. 19).

134

Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей. Тиберий. 58 — М.: Правда. 1991. С. 131.

135

Свенцицкая И. С. Изгои вечного города. М. Вече. 2006. С. 15; см. также — Ковалёв С И. История Рима. Л. 1986. С. 504–505.

136

По подсчётам А. Б. Егорова всего в античных источниках содержится информация о 79 процессах об оскорблении величия (Егоров А. Б. Рим на грани эпох. Л. 1985. С. 140–151)

137

Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 2. СПб. 1907–1918. Репринт: М. 1994. С. 11–15.

138

Юлий Павел — префект претория при императоре Александре Севере, написал более 300 книг.

139

Дигесты Юстиниана. Т. 1. С. 111.

Браткин Д. А. Диссертация «Римский судебный протокол по данным папирологии как источник для изучения раннехристианской истории: на материале Деяний Апостолов», Ин-т востоковедения РАН. — СПб, 2008.

Болотов В. В. Указ. соч. С. 35–43.

142

Эмилий Макр — римский юрист II в. н. э.

Дигесты Юстиниана. Т. 7 (полутом 2). С. И.

Там же. С. 13.

145

Там же. С.11. «Лишение огня и воды» как наказание фактически означало исключение приговоренного из реальной жизни, его изгнание и опалу.

146

Там же. С. 13

147

Там же. С. 163.

148

Дигесты Юстиниана. Т. 7 (полутом 2). С. 11. 19. 29. 37. 39. 179. 221.231.

149

Модестин Геренний — римский юрист и государственный деятель III века, ученик Ульпиана.

150

Папиниан Эмилий (около 150–212), римский юрист и государственный деятель, казнен императором Каракаллой.

151

В словаре Брокгауза и Ефрона сказано, что слово «хилиарх» у греческих писателей служило для обозначения должности римских военных трибунов.

152

Когорта — подразделение римского легиона (в легион входило 10 когорт, в когорту — 6 центурий).

153

Во всех канонических Евангелиях звания римских командиров — центурион (лат. сепШпо. букв, «сотник») и военный трибун — приводятся как. соответственно, «сотник» (например. Лк. 7:2–9; Мф. 8:5) и «тысяченачальник» (например. Ин. 18:12).

Здесь и далее цит. по — Кассиан (Безобразов). Христос и первое христианское поколение. М. 2006.

155

Преподобный Исидор Пелусиот. Письма, т. I. М. изд. им. Св. Игнатия Ставропольского. 2000. С. 28.

156

Райт Т. К. Эванс. Иисус: последние дни. Что же произошло на самом деле. М. Эксмо. 2009. С. 25.

Е. Вашшеї, есі., Тье Тгіаі о£ Іезік, Ьопсіоп: ССМ, 1971, рр. 33–35.

Маймонид. Книга «Знание». С. 464.

159

В древнееврейском праве использовалось понятие «бен сорер» (бунтующий или непокорный сын), применявшееся к подросткам, занимавшимся воровством, обжорством и пьянством. В Торе сказано, что на такого сына родители могли пожаловаться старейшинам, и те могли принять решение побить его камнями, чтобы «искоренить зло из среды своей» (Двар. 21:18–21). Н. Т. Райт не исключал, что первосвященники «в Иисусе видели «непокорного сына» (Райт Н. Т. Иисус и победа Бога. С. 399).

160

Св. И. Златоуст. Толкование на Святого Матфея евангелиста. Беседа 71.

161

Табак Ю. М. К вопросу об исторической достоверности pericope adulterae (Ин 7:53—8:11). Мир Библии. 1995. N?1 (3). С. 21–29.

162

Архиепископ Харьковский Филарет (Гумилевский). Беседы о Страданиях Господа нашего Иисуса Христа. Тверь. Булат. 2010. С. 198.

163

Книга Второзакония. Пер. и комм. С. В. Тищенко и М. Г. Селезнева. Рос. библ, об-во. 2005. С. 44.

Там же. С. 51.

165

Тора. Пятикнижие и Гафтарот. С. 1191.

В других переводах — Бен-Стада. Исследователи талмудических текстов связывают это слово с именами (прозвищами): матери Иисуса, ее законного мужа и даже александрийского поэта Сотада (автора непристойных стихов), переводя «бен-сотада» как «сын блуда» и др.

Мережковский Д. Указ. соч. С. 538.

168

Лудд (Лидд, Лод) — город в 18 км юго-восточнее Тель-Авива; в новозаветные времена этот город назывался Лиддой (Деян 9:32), позднее — Диосполисом.

169

Документ 36 в книге «Иисус Христос в документах истории».

170

Маймонид в книге Заповедей (Запреты, 15) называет меситами искусителей (тех, «кто искушает только одного или немногих»), а подстрекателей против истинной религии именует медиахами (тех, кто «соблазняет многих»). В Талмуде приводится еще один критерий разграничения соблазнителей и подстрекателей: первые подговаривают на святом языке, вторые — на языке простолюдинов.

171

Хазарзар Р. Талмуд об Иисусе и христианах. На сайте «Библиотека Р. Хазарзара» (http://khazarzar.skeptik.net/thalmud/).

172

Деревенский Б. Г. Се Человек: Иисус Христос как историческая личность.

173

Грец Г. История евреев от древнейших времен до настоящего. 1906. Одесса. Т. IV.

174

См. документ 36 — Тосефта. Санхедрин. X.11; документ 3г — Санхедрин. VII. 16 Иерусалимского талмуда в книге Б. Г. Деревенского «Иисус Христос в документах истории».

175

Гесс Моше. Рим и Иерусалим // Сионизм в контексте истории. Хрестоматия по истории сионизма. Книга 1. Иерусалим:Библиотека — Алия. 1993.

176

Согласно каноническому Евангелию от Иоанна Никодим являлся негласным сторонником Иисуса и принимал участие в его погребении (Ин. 7:50; 19:39).

177

«Акты Пилата» — апокриф, который появился, вероятно, во II веке и был популярен среди ранних христиан.

178

Имеется в виду упомянутая в древнееврейских источниках внебрачная связь Марии с человеком по прозвищу Пандира.

179

Деревенский Б. Г. Се Человек: Иисус Христос как историческая личность.

Маймонид. Послание в Тэйман. или Врата надежды.

Среди них — Маймонид и Софер; в то же время такие известные раввины, как Раши. Гамеири. Галеви не считали христиан идолослужителями.

182

Тацит. Анналы XVI. 28.

183

См. также — Бемидбар 15:30; Санхедрин 456.

184

Маймонид. Книга «Знание». Законы раскаяния 3.15—3.19. С. 41–42. 619–625.

185

Санхедрин 43а Вавилонского талмуда (документ 2 г в книге «Иисус Христос в документах истории»).

Райт Н. Т. Указ. соч. С. 173. 216. 494 и др.

187

Латинская рукопись, обнаруженная библиотекарем Л. Муратори: является одним из самых древних (оригинал, вероятно. составлен во 2-й пол. II в.) списков новозаветных канонических книг, с приведением кратких сведений об их авторах.

188

Ульпиан. Об обязанностях проконсула. Книга VII (на сайте - http://ancientrome.ru/antliti7t.htm?a=1392100000#bl).

Лопухин А. П. Указ. соч. С. 245.

Браткин Д. А. Указ, диссерт. По мнению историка, черты, сближающие Деяния с папирусными документами, достаточно многочисленны в рассказах о судах под председательством Галлиона (Деян. 18:12–18). Феликса (Деян. 24:1—23), Феста. (Деян. 25:6—12) и Агриппы. (Деян. 25:23–26:32). а также аудиенциях Феста (Деян. 25:1–6; 13–22) и письме Клавдия Лисия (Деян. 23:26–30).

191

Историки полагают, что судебные протоколы (отчеты), направляемые Пилатом Тиберию, могли сгореть в июле 64 года во время Великого пожара в Риме (при императоре Нероне) вместе со зданием государственного архива. Между тем. из Апологии Иусгина следует, что судебный отчет о суде над Иисусом к середине II в. еще не был утрачен: «А что действительно это было, можете узнать из актов, составленных при Понтии Пилате» (Апология I. 35. цит. по — Св. Иустин. философ и мученик. Творения. М. Паломник — Благовест. 1995. С. 31—105). Что касается судебной документации Верховного синедриона, то она могла быть уничтожена в 70 г., когда Тит полностью сжег Иерусалимский храм.

Митрополит Кирилл. Указ. соч. С. 102.

193

Исследователи насчитывают около 30 пророчеств, в которых, по их мнению, предсказаны предательство, суд и казнь Иисуса. Среди них- Ис. 21:2. 30:14. 109:1: Дан.7:13: Ис. 50:6 и др.

Ястребов Г. Г. Указ. соч. С. 38.

B. Corley, статья «Суд над Иисусом». Словарь «Иисус и Евангелия». ББИ Св. Ап. Андрея. М. 2003.

Кузнецова В. Н. Евангелие от Марка. Комментарий. М. Общедоступный православный ун-т. 2000. С. 283.

Там же. С. 99.

Куприянов Ф. А. Суд синедриона над Иисусом Христом», изд. Храма свт. Николая в Толмачах. Толмачевский листок, май 2008, N95 (17).

Исключение из этого правила делалось лишь для первосвященника, когда он в День Искупления представал перед главной святыней — Ковчегом Завета.

200

Цит. по книге «Иисус Христос в документах истории». Раздел 5. Документ 6 в. Иерусалимский Талмуд. Таанит2.1 (65Ь).

201

Маймонид. Книга «Знание». С. 179–182. 443.

Лэдд Дж. Теология Нового Завета. Изд. Заокской духовной академии. 1995. С. 92.

203

Филарет (Гумилевский). Беседы о Страданиях Господа нашего Иисуса Христа. Тверь. Булат. 2010. С. 207.

Эванс К. Райт И. Иисус: последние дни. Что же произошло на самом деле. М. Эксмо. 2009. С. 25.

205

Деревенский Б. Г. Се Человек: Иисус Христос как историческая личность.

Санхедрин 106а.

207

Маймонид. Книга «Знание». Фундаментальные законы Торы 1:4. Законы об идолопоклонстве 2:9. С. 178. 443–444.

Казанник А. И. Преступления по Вавилонскому талмуду. Вестник Омского ун-та. 1998. Вып. 4. С. 99—102.

209

В Мишне и Талмуде подробно описан порядок повешения приговоренного: вкапывают в землю столб и прикрепляют к нему перекладину; соединяют руки казненного, вешают его за руки и снимают до наступления ночи.

Маймонид. Книга «Знание». С. 444.

Там же. С. 542–543.

Здесь и далее — Хейфец М. Суд на Иисусом (еврейские версии и гипотезы). М. Даат-Знание. 2000.

213

К. Эванс. Указ. соч. С. 31.

214

Деревенский Б. Г. Се Человек: Иисус Христос как историческая личность.

Штейнзальц А. Мудрецы Талмуда. М. 1996.

Подробнее см. — Полонский С. Вот имена… М.: Издательский дом «Грааль». 2001.

217

Подробнее см. — протоиерей А. Сорокин. Указ. соч. С. 126–128.

Мецгер Б. М. Указ. соч. С. 125.

Епископ Мефодий (В. Н. Кульман). Святоотеческое толкование на Евангелие от Матфея (на сайте — http:// www. fatheralexander. org/bookle ts/russian/evangelie_matfeia_ep_mefody_ 1. htm).

220

Маймонид. Книга «Судьи». С. 617–618.

221

Урим и туммим — упомянутые в Библии предметы, обладавшие необычными свойствами, с помощью которых первосвященник узнавал Божью волю (Чис. 27:21). Вероятно, во времена царя Давида они были утрачены и в эпоху Второго храма практически не упоминаются. После прекращения использования первосвященником «урима и туммима» решение наиболее сложных вопросов откладывалось, «доколе не восстанет священник с урим и туммим» (Ездр. 2:63: Неем. 7:65).

Вейнберг Й. Введение в Танах. Мосты культуры. М.-Иерусалим. 2002. С. 273.

223

Маймонид. Книга «Судьи». С. 24.

Казанник А. И. Преступления по Вавилонскому талмуду. Вестник Омского ун-та. 1998. Вып. 4. С. 99—102.

Irwin H. Linton. A Lawyer Examines the Bible. San Diego: Creation-Life-Publishers. 1977.

Исследование этого вопроса проведено в книге «Дело Иисуса: беззаконие по закону?».

227

В Иудее световой день разбивался на 12 равных долей.

228

Здесь и далее цит. по книге — И. Херсонский (Борисов). Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа» Лествица. Артос-Медиа. 2007 (на сайте: http://mystudies.narod.rU/library/b/borisov/last/).

Лопухин А. П. Указ. соч. С. 245.

Косидовский З. Сказания Евангелистов. М. Политлитература. 1990.

231

Архимандрит Ианнуарий (Ивлиев). Проповедь. Православный летописец. N916. СПб. 2003. С. 3–4.

Дигесты Юстиниана. Т. 7 (полутом 2). С. 35.

233

Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т.2. СПб. 1910. Репринт: М. 1994. С. 32.

Пальмов М. Идолопоклонство у древних евреев. СПб. 1897. С. 96.

Браткин Д. А. Указ, диссерт.

236

Квестор — один из ординарных римских магистратов (должностных лиц), специализировавшихся в области уголовной юрисдикции и заведовании государственной казной и государственным архивом.

Строгович М. С. Курс советского уголовного процесса. М. 1958. С. 167–173.

Дигесгы Юстиниана. Т. 7 (полутом 2). С. 37.

239

Суд и судьи в избранных фрагментах из Дигест Юстиниана. М. Статут. 2006. С. 579. 587. 599.

То есть Пилат направил Подсудимого, как правильно отмечал Ю. Домбровский, от a foro apprehensionis (с места суда по месту ареста) к суду (ad forum o rig in is) no месту происхождения.

241

Новый Завет и Псалтирь. Комментарии. М. Лепта. 2002. С. 566.

242

Некоторые ученые называют более близким к действительности описание суда над Иисусом в апокрифическом Евангелии от Петра. В нем сказано, что Иисуса судил синедрион и Ирод Антипа. который и предложил распять Иисуса, а Пилат дал санкцию на Его распятие.

Аверкий (Таушев). Указ соч. С. 303.

B. Corley. Статья «Суд над Иисусом». Словарь «Иисус и Евангелия». ББИ Св. Ап. Андрея. М. 2003.

245

К. Эванс. Указ. соч. С. 40–41.

См. на сайте — http://toldot.ru/tora/library/mishna/psahim/

247

Фесмофория — осенний праздник в честь богини плодородия Деметры, на который допускались только женщины. Согласно другим источникам такой обычай практиковался в день Цереры, как законодательницы.

В некоторых рукописях — предводителем разбойников.

Ратцингер Й. Указ. соч. С. 55.

250

Толковая библия А. П. Лопухина. От Иоанна святое благовествование. Глава 19.

251

Гумеров А. Указ. соч. С. 161–162.

К. Эванс. Указ. соч. С. 42–16.

253

Опарин А. А. Судьи, приговорившие себя. Археология Нового Завета. Ч. 2. Гл. 12 (на сайте — http://nauka.bible.com.ua/ ьис!/ таех. Ьпп).

Браун Р. Смерть Иисуса и Антисемитизм. Поиск межрелигиозного взаимопонимания (на сайте — http://www.golubinski.ru/katehizis/).

255

Филон Александрийский. О посольстве к Гаю. М. 1994. С. 97–98.

Ястребов Г. Введение в иудаизм. М. ББИ. Св. ап. Андрея. 2005. С. 28.

Одно из обвинений, выдвинутых Лелием по этому делу, сводилось к тому, что Флакк. управлявший в 62 г. провинцией в западной части Малой Азии, запретил местным иудеям вывозить в Иерусалим золото (ежегодные пожертвования на Храм).

Цит. по — Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме. Т.1. М. Иерусалим. 1997. С.197.

259

Моммзен Т. Указ. соч. Т. 5. С. 437.

Там же. С. 442–444.

Владимиров А. Апостолы: гностико-эллинские истоки христианства. М. Беловодье. 2003. С. 201.

Парфенов В. И. Сеян: взлет и падение / Античный мир и археология. Вып. 10. Саратов. 1999. С. 72.

263

Это высказывание Страбона сохранилось лишь в книге И. Флавия, который перед этим писал: «Никого не должно удивлять, что в храме была такая масса золота, потому что все в мире иудеи… с давних времен доставляли туда свои приношения» (Древн. XIV. 7.2).

Машкин Н. А. История древнего Рима. ОГИЗ. 1948. С. 402.

265

Там же.

Дигесты Юстиниана. Т. 1. С. 181.

Свенцицкая И. С. Изгои вечного города. С. 93–94.

Этот перевод был выполнен с греческого оригинала еще в домонгольской Руси (История Иудейской войны Иосифа Флавия: Древнерусский перевод, тт. 1–2. М. Языки славянской культуры. 2004).

269

Р. Браунригг. Кто есть кто в Новом Завете. М. Внешсигма. 1998. С. 25.

Произнесенная Пилатом фраза могла быть несколько иной: «Condemno. ibis in crucem» (Осуждаю, пойдешь на крест).

Ратцингер Й. Указ. соч. С. 307.

Каспер В. Иисус Христос. ББИ Св. ап. Андрея. 2005.

Там же. С. 64

Дигесты Юстиниана. Т. 7 (полутом 2). С. 231.

275

Книд — колония лакедемонян на Триопийском мысе карийского Херсонеса (Малая Азия).

Имеются сведения, что в исключительных случаях распятие применялось и к римским гражданам, совершившим тяжкие преступления против Рима.

277

Дигесты Юстиниана. Т. 7 (полутом 2). С. 189.

Там же. С. 193.

Война I. 4:6; Древн. XIII. 14:2.

280

Табак Ю. Распятие в еврейской традиции. Лехаим. Апрель 2011. Ю. Табак согласен с мнением, что в данном случае «мы имеем дело с многообразием ранних правовых традиций Устного закона, лишь часть из которых впоследствии вошла в Талмуд».

К. Эванс. Указ. соч. С. 78.

282

Иосиф Блинцлер (Blinzler) (1910–1970) — немецкий богослов, написавший книгу «Der Proze? Jesu» («Суд над Иисусом»). 1955.

283

Судорожные приступы, обусловленные нарушением обмена кальция в организме, вызываемые, в том числе, потерей жидкости в организме.

284

Блаж. Августин. О согласовании евангелистов. Творения. СПб. 1998. Т. 2. С. 261–262.

285

Учитывая религиозные убеждения иудеев, осужденным оставляли набедренную повязку.

286

Согласно Марку, питье состояло из вина, смешанного со смирной (мирра): согласно Матфею — из уксуса с желчью. Феофилакт полагал, что это один и тот же напиток, поскольку вино могло быть названо уксусом из-за очень кислого вкуса, и мирра — желчью, потому что она весьма горька.

287

После Воскресения Иисус предложил апостолам в доказательство того, что Он действительно является их Учителем, осмотреть и осязать не только свои руки, но и ноги (Лк.24:39). О том. что ноги Христа тоже были пригвождены, писали Юстин и Тертуллиан.

«Теорию обморока» относят к числу наиболее распространенных версий. Суть ее сводится к тому, что Иисус не умер на кресте, а впал в коматозное состояние, из которого впоследствии вышел. Одна из разновидностей этой теории изложена в книге Х. Шефильда «Пасхальный заговор». Другие вариации можно прочесть в книгах упомянутых И. Крессуэлла. К. Еськова и др. Дж. Тейбор обоснованно отмечал, что ни одна из этих теорий «не имеет под собой никакой основы в виде надежных исторических источников». Вместе с тем, отмечая, что Иисус после распятия «действительно был мертв» Тейбор и некоторые другие историки выдвигают столь же малообоснованные версии, суть которых сводится к переносу тела Иисуса из гробницы (краже тела) садовником, женщинами, присутствовавшими при казни. Его учениками и т. п.

289

В апокрифах упоминаются имена Лонгина, Петрония. Корнелия.

Дигесты Юстиниана. Т. 7 (полутом 2). С. 199–201.

291

Римляне знали, что Моисеев закон предписывал снимать тела до наступления вечера, так как считалось, что повешенный проклят Богом и навлекал осквернение на страну (Втор. 21:22–23).

292

Историк первой половины II века Публий Элий Флегон написал историческую хронику «Выдержки из Олимпиад», которая не сохранилась и известна лишь в коротких отрывках, цитируемых упомянутыми авторами.

293

В словаре Брокгауза сказано: «В храме Ирода Завесы отделяли притвор от Святого и Святое от Святого Святых». В словаре архимандрита Никифора содержится важное добавление о том. что в царствование Ирода Святилище отделялось от притвора «великолепною Вавилонскою завесою, и двустворчатыми, всегда открытыми вратами».

Война V. 5:4

295

Аггада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и Мидрашей. М. Раритет. 1993.

Сантала Р. Мессия в Ветхом Завете в свете раввинистических писаний. Библия для всех. СПб. 1995.

Полагают, что суть этого обряда сводилась к следующему. К рогу «козла отпущения» привязывали красную нить и после этого его отпускали. Если Яхве принимал жертву, то красная нить превращалась в белую. Однако в 30 году н. э. красная нить перестала становиться белой, т. е. Бог не стал принимать эту жертву.

См., например — Фишер Дж., «Комментарии раввинов к мессианским пророчествам» (на сайте — http://tikvaisrael.com/art_rabtolk.html).

К. Эванс. Указ. соч. С. 80.89.

300

Война IV. 5:2

301

Учение Аддая относят к апокрифическим деяниям апостолов; полный текст этого исторического памятника сохранился лишь в сборнике VI в., находящемся в Российской национальной библиотеке.

Иусгин (Юстин), живший в первой половине II века, действительно приглашал римлян проверить евангельский рассказ о казни Иисуса из «актов, составленных при Понтии Пилате» (Апология I. 35. 48). В этой связи Г. В. Флоровский. отмечая, что дошедшие до нас «Акты Пилата» не являются подлинными, вместе с тем полагал, что архив Пилата все же существовал и хранился в римских архивах, но впоследствии был утрачен.

303

Ириней в своем сочинении «Против ересей» посвятил доказыванию реальности воскресения целый раздел.

Ст. 639 Катехизиса католической церкви.

305

Протоиерей А. Сорокин. Христос и Церковь в Новом З;1вете. Введение в Священное Писание Нового Завета. Изд-во Крутицкого подворья. М. 2006.

Мецгер Б. М. Указ. соч. С. 140.

307

Там же. С. 139.

308

Райт Т… Эванс К… «Иисус: последние дни. Что же произошло на самом деле». М.: Эксмо, 2009. С. 135–141; Райт Т… «Главная тайна Библии». М.: Эксмо. 2009. С. 86–91.

309

Мецгер Б. М., указ. соч. С. 140.

310

Полное название труда — «Исследование свидетельств четырех евангелистов по правилам юридических доказательств, применяемых в судопроизводстве». Известны и другие варианты перевода, например. — «Свидетельские показания авторов Евангелий с точки зрения современной судебной практики».

311

Интервью патриарха Алексия II. газета «Труд». 22 апреля 2006 г.

Св. Максим Исповедник. Сотницы умозрительные. Добротолюбие. Т.3. изд. «Неугасимая лампада». 2008.

Митрополит Кирилл. Указ. соч. С. 241–247.361.

К. Эванс, указ. соч… С. 59.

315

Митрополит Кирилл. Указ. соч. С. 348.

Лопухин А. П. Суд над Иисусом Христом. С. 264.

Илларионов В. Синедрион и кесарь против Иисуса Христа. Православие и мир. Апрель 2006.

Коэн Х. Иисус: суд и распятие. Иерусалимский издательский центр. 1997.

P. Winter «On the trial of Jesus». 1961.